

Ruch Biblijny i Liturgiczny

Nr 5

ROK XXXV

1982

A R T Y K U Ł Y

Ks. Feliks Gryglewicz

DYSKUSJA PODCZAS ŚWIĘTA NAMIOTÓW (J 7, 1—52)

Na 7 rozdział 4 Ewangelii składają się dyskusje Żydów z Jezusem. Jakkolwiek ciekawe jest ich słownictwo, zwłaszcza że ono, zarówno żydowskie jak i chrześcijańskie, jest zróżnicowane na poszczególne grupy, nas interesuje przede wszystkim to, co pochodzi od Jezusa, autentyczne Jego słowa. Wychodząc zatem z faktu, że ludzie korzystają tylko z pewnej części ogólnego zasobu słów — z pewnej ich części korzystają prawie wszyscy ludzie, a każdy człowiek ma ulubione swoje słowa, których chętnie używa — odszukamy słowa, których z upodobaniem używano w interesujących nas środowiskach, spróbujemy odszukać słowa i zwroty poszczególnych grup żydowskich (1), autorów Ewangelii synoptycznych i Pawła (2), oraz Jana (3), a przy ich pomocy i także przy pomocy tych kryteriów, które, badając Ewangelie synoptyczne, egzegeci uznali za wystarczające do określenia autentycznych słów Jezusa¹, wyszukać w interesującym nas tekście należącym do czwartej Ewangelii te słowa i zwroty, któ-

¹ Zob. np. J. Jeremias, *Théologie du Nouveau Testament*, I. La prédication de Jésus, Paris 1973, 7—50; D. Lührmann, *Die Frage nach Kriterien für ursprüngliche Jesusworte — eine Problemskizze*, w: J. Dupont (red.), *Jésus aux origines de la christologie*, Gembloux 1975, 59—72.

rych On chętnie używał (4). Wśród kryteriów, które wspomnieliśmy, specjalne znaczenie będzie miał dla nas fakt, że to samo słowo, a nawet zwrot występuje w Jezusowych wypowiedziach nie tylko w Ewangelii Jana, ale też u synoptyków, choć one tak między sobą się różnią; na to kryterium zwraca uwagę, a potem je omawia D. G. A. Calvert².

1. ŻYDOWSKIE WYPOWIEDZI

Semityzmy w czwartej Ewangelii spotyka się na każdym kroku, nie można więc ich uważać za cechę jakiegokolwiek grupy osób, byłoby zaś dziwne, gdyby w słowach np. Jana lub Jezusa semityzmów nie było³.

Wśród grupy składających się na żydowski świat napotykamy najpierw członków rodziny Jezusa, przypuszczalnie dalszych Jego krewnych⁴. Namawiali Go oni, żeby poszedł do Judei i tam pokazał się światu, a w ten sposób zdobył rozgłos; święta były do tego dobrą okazją. W słowach krewnym przypisanych widzimy Janowe słowa i zwroty: „stąd” (5+0—2+2)⁵, „iść” (gr. *hypagō*) w znaczeniu przenośnym (20+0—2+1) zawsze występujące w ustach Jezusa; „zobaczyć” (gr. *theōreō*; 24+1—17+16) jako jedno z kilku słów, których Jan chętnie używał, by wyrazić patrzeć i jego różne aspekty⁶; „czyn” o cudach jako mesjańskich czynach Jezusa (u Jana 20), „zobaczyć czyn”, zwrot w Nowym Testamencie występujący tylko tutaj, „czynu dokonać” (9+1—3+0); z tego w słowach Jezusa 8); „publiczne uznanie” (gr. *en parrēsia einai*⁷, w Nowym Testamencie występuje tylko tutaj); „pokazać się” w Nowym Testamencie występuje 2 razy tylko u Jana; „pokazać się światu” (2+1—2+0); „świat” (78+24—69+14).

² D. G. A. Calvert, *An Examination of the Criteria for Distinguishing the Authentic Words of Jesus*, NTS 18 (1971—72) 209—219.

³ Semityzmami czwartej Ewangelii zajmowali się: F. C. Burney, *The Aramaic Origin of the Fourth Gospel*, Oxford 1922; J. Bonsirven, *Les aramaïsmes de S. Jean l'Évangéliste?*, Bb 30 (1949); M. Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, Oxford 1967³.

⁴ J. Blinzler, *Die Brüder und Schwestern Jesu*, Stuttgart 1967; J. Łach, *Bracia Jezusa*, STV 11 (1973) 257—264.

⁵ Pierwsze dwie cyfry podane w nawiasie oznaczają ile razy słowo lub zwrot występuje w greckim tekście czwartej Ewangelii i w Janowych listach; czwarta cyfra podaje ile razy one występują w Ewangeliiach synoptycznych, a trzecia, umieszczona zaraz po kresce środkowej, ile razy występuje we wszystkich pozostałych pismach Nowego Testamentu. Suma podanych czterech cyfr wskazuje ile razy dane słowo występuje w całym Nowym Testamencie.

⁶ F. Gryglewicz, *Patrzeć na Jezusa w świetle czwartej Ewangelii*, CzST 6 (1978) 195—210.

⁷ P. Joüon, *Divers sens de parrésia dans le Nouveau Testament*, RSR 3 0(1940) 239—241; R. Schnackenburg, *Offenbarung und Glaube im Johannesevangelium*, BuL 7 (1966) 165—180.

Przy tej ilości Janowych zwrotów jego autorstwo tych dwóch wierszy (w. 3—4) nie ulega wątpliwości, Jan jednak powtarzał to, co oni mówili, oni zaś zamiast słowa „iść” (gr. *anabainō*) podsuwające religijną treść o pielgrzymce do świątyni, użyli słowa synonimowego; ale o znaczeniu całkowicie świeckim, *metabaino*. Nadto wykorzystali słowo „iść” (gr. *hypagō*) i „czyn” (gr. *ergon*). Wszystkim tym trzem słowom Jezus nadawał treść nadprzyrodzoną, ale bracia nadawali im treść świecką, oni bowiem nie wierzyli w Jezusa; pomijając więc religijną treść nie tylko starali się Go przekonać, że należy wyjść z zaścianka i trafić do stolicy, ale też całemu zebra-nemu tam światu pokazać, jakie sztuczki potrafi wykonać. Redagując to Jan powtarzał słowa, które krewni wcześniej zasłyszeli od Jezusa i za Nim je powtarzali nadając im świeckie znaczenie. Takie znaczenie ich wypowiedzi dobrze też oddaje powrócenie do starej, przedchrześcijańskiej treści słowa „objawić się” (gr. *faneroō*, w. 4)⁸.

Tymczasem nad atmosferą panującą w świątyni ciążyli Judejczycy (w. 11—13). Szukali oni Jezusa, choć wszyscy ludzie o Nim dyskutowali powtarzając ogólnikowe opinie, prawdopodobnie oparte na tym, że On działał cuda i głosił nową naukę, o Jego dobroci i zwodzeniu (por. w. 47). Nikt jednak głośno o nim się nie odzywał⁹. W tym opisie do świątynnych zwrotów należały: „gdy już połowa świąt ubiegła” i „wszedł do świątyni” (w. 14). Ostatni czasownik (gr. *anabainō*) był związany ze świątynią, ale używano go ogólnie w Palestynie, dlatego spotykamy go również w ustach Jezusa (w. 8). W Janowej relacji poza wzmianką o „Jerozolimach” (w. 25) dwa zwroty: „ostatni dzień” i „wielki dzień” zostały złączone nie na sposób chrześcijański z dniem paruzji Chrystusa i dniem sądu, ale na sposób żydowski ze świętem Namiotów (w. 37). To także jest określenie wzięte ze świątyni i żywe wśród współczesnego żydostwa.

Pod wpływem dotychczasowych dyskusji i nauk wiele osób spośród żydowskiego ludu uwierzyło w Jezusa jako Mesjasza. Powoływali się oni na cuda Jezusa (w. 31). Taka argumentacja każe mówić o całkowitym ich nawróceniu się, a nawet sposobu myślenia, Żydzi bowiem nigdy na cuda Mesjasza nie powoływali się. Ale wśród Judejczyków nie znalazły też zrozumienia słowa o rychłym odejściu Jezusa; ich pytania zdradzają pominięcie podstawowej zapowiedzi i treści nadprzyrodzonej, że Jezus powróci do Ojca, „który Go posłał” (w. 33—36).

W ostatnim dniu świąt zaproszenie Jezusa do uwierzenia (w. 37—38) wywołało ponownie sprzeczne opinie: czy jest On Mesjaszem, czy nie? Przedstawiciele drugiej opinii byli bardziej wojowniczo na-

⁸ F. Gryglewicz, *Słowo ciałem się stało*. Pochodzenie Jezusa Chrystusa w Nowym Testamencie, Lublin 1976, 70 n. 114.

⁹ W. 12; por. w. 32. R. Schnackenburg, *Zur Rede vom Brot aus dem Himmel; eine Beobachtung an Joh 6, 52*, BZ 12 (1963) 250.

stawieni; nie tylko podkreślali, że Mesjasz nie może pochodzić z Galilei, ale też mieli zamiar Jezusa pochwyć; gdy jednak nikt nie odważył się podnieść na Niego swych rąk, gorliwość swą wyrazili cytując Pismo święte, że Mesjasz miał pochodzić z potomstwa Dawida: zgodnie z hebrajskim brzmieniem - Sm 20, 6, „ze wsi Betleem”. Septuaginta, a za nią Nowy Testament i chrześcijanie, zawsze Betleem nazywali miastem.

Już wcześniej była mowa, że faryzeusze posłali służących, żeby pochwyć Jezusa (w. 32); obecnie powrócili oni bez Niego i tłumaczyli się, że nigdy nikt tak nie przemawiał jak On. Złość jednak faryzeuszów nie miała granic. Pytali, czy oni dali się uwieść; wskazywali, że nikt z przełożonych ani faryzeuszów w Jezusa nie uwierzył; przyznali tylko, że uwierzył prosty lud, za co spotkało go przekleństwo z ich strony (w. 45—49). Słowa zachwyconych służących kontrastują z tym, co mówili faryzeusze, „zwieść” (w. 47) zaś stało się później technicznym żydowskim określeniem uwierzenia w Jezusa. Imię Jezusa nie mogło Żydom przecisnąć się przez gardło (w. 48), łatwo natomiast przeszły im przez usta, oprócz słowa „uwieść”, pogardliwe określenie „ten lud, który nie zna prawa”, oraz przekleństwo (w. 49). To był wkład faryzeuszów w słownictwo czwartej Ewangelii.

Ostatnią żydowską postacią wspomnianą w tej dyskusji był Nikodem. Słowa jego są sformułowane z taką znajomością Prawa, jakiej nie miał nikt z Żydów dotychczas występujących, choć w jego pytaniu poza jednym żydowskim zwrotem „czy nasze Prawo potępia kogo...?”, trzy następne zestawy: „czy ... jeżeli nie” (19—16+1), „wysłuchać” i „stwierdzić” (4+2—3+0), oraz „stwierdzić” i „uczynić” (8+1—2+4) są Janowymi zwrotami, które przy przekładaniu na grecki do Nikodemowej wypowiedzi się dostały. W odpowiedzi na uczciwie w sprawie Jezusa wniesioną interwencję Nikodem od faryzeuszów usłyszał zapytanie, czy też jest Galilejczykiem — jakby to komu miało ubliżać¹⁰, a potem w ostry sposób wypowiedzianą radę, żeby zbadał i przekonał się, że „z Galilei prorok nie pochodzi” (w. 51—52). W tej wypowiedzi umieszczając słowo „pochodzi” (gr. *ouk egeiretai*, dosł. *nie jest wzbudzany*, z domyślnym uzupełnieniem: *przez Boga*) Jan powrócił do starego, przedchrześcijańskiego znaczenia tego słowa (por. Łk 1, 69)¹¹.

Jan przedstawił tutaj bardzo urozmaiconą galerię Żydów, a prawie każdy z nich coś własnego wniósł w dyskusję. Krewni więc Jezusa wnieśli świecką treść w te słowa, którym Jezus wcześniej i później nadawał nadprzyrodzone znaczenie. Nikodem reprezento-

¹⁰ L. Diez Merino, *Galilea en el IV Evangelio*, EstB 31 (1972) 241—273; W. A. Meeks, *Galilee and Judea in the Fourth Gospel*, JBL 85 (1966) 159—169.

¹¹ F. Gryglewicz, *Słowo*, dz. cyt., s. 74—76.

wał prawne, obiektywne spojrzenie na stosunek do Jezusa; faryzeusze silne emocjonalne zaangażowanie przeciwko Niemu; ono doprowadziło ich do pomijania niewygodnych dla siebie treści, np. o cudach, o pochodzeniu Jezusa od Boga lub do wypowiedzi niepoważnych. Oprócz tego jerozolimską świątynia z kultem w niej sprawowanym była miejscem, gdzie stworzono szereg słów, które były w ogólnym użyciu i częściowo znalazły się również w Janowej relacji. Trzeba przypuszczać, że charakterystykę poszczególnych osób Jan wzorował na tych Żydach, którzy znajdowali się w jego gminie kościelnej, zapewne też argumentacja została tutaj powtórzona, nie była ona bowiem inna aniżeli ta, z którą Jezus się spotkał.

2. CHRZEŚCIJAŃSKIE TRADYCJE

W Ewangeliach synoptycznych brak jakiegokolwiek wzmianki o tych dyskusjach, które były przedmiotem Janowej relacji, stąd też trudno spodziewać się pomiędzy Ewangeliami na tym odcinku bliższych kontaktów. Ograniczają się one tylko do kilku słów występujących u każdego z synoptyków częściej niż u Jana. Są to przede wszystkim „lud” (20+0—26+128) i „nigdy jeszcze tak” (1+0—6+9; por. Mk 2, 12; Mt 9, 33). Dzięki wprowadzeniu pierwszego z nich Jan miał okazję napisać o opiniach, jakie wypowiedziano na temat Jezusa (w. 12—13. 40—42). Napisał też ze swojego (w. 31) i z żydowskiego (w. 49) punktu widzenia o tych, którzy w Jezusa uwierzyli. Drugie słowo wprowadziło piękną wzmiankę o Jezusowym nauczaniu (w. 46).

Kontakty Janowej relacji z tradycjami poszczególnych synoptyków ograniczają się w zasadzie tylko do Ewangelii św. Mateusza. Widzimy je w słowach Jezusa, które uwydatniają „że” (3+0—26+41, w tym Mt 26) uczynki tych ludzi, którzy należą do świata (w. 7), oraz to, że Jezus niedługo odejdzie do Ojca, a Żydzi „znaleźć” (17+1—73+83, w tym Mt 27) Go nie będą mogli (w. 34). W Janowej relacji Mateuszowe słowa zwracają uwagę, że Jezus udał się na święta dopiero „wtedy” (10+0—39—110, w tym Mt 90), gdy Jego krewni już w Jerozolimie się znajdowali, miał przy tym na uwadze tylko pielgrzymkowy charakter podróży, a nie pokazanie się światu¹². W świątyni Jan zwracał uwagę na lud, a słowami Mateusza podkreślał Jezusowe nauczanie o pochodzeniu od Boga Ojca (w. 28), jak On w ostatnim dniu świątecznym „stał (18+0—78+56, w tym Mt 21) i wołał” (4+0—26+25, w tym Mt 12), a zapraszając do siebie wszystkich (w. 37) obiecywał Ducha Świętego tym, którzy w Niego uwierzą (w. 39).

¹² R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, dz. cyt., s. 197 n.

W słowach Żydów reminiscencji Mateuszowych można się dopatrywać u krewnych namawiających Jezusa, żeby „odszedł” (3+1 — 1+6, w tym Mt 5) z Galilei (w. 3); mieszkańcy Jeruzolimy widzących publicznie przemawiającego Jezusa i pytających z dużą dozą wątpliwości, „czyżby” (1+0 — 7+17, w tym Mt 8) był Mesjaszem; ludu, który nie wiedział, kogo dopatrywać się w Jezusie: uwodziciela (w. 12: 2+3 — 21+13, w tym Mt 8)¹³, czy proroka (w. 40: 14+0 — 58+72, w tym Mt 37); wreszcie w słowach Judejczyków zastanawiających się nad tym, gdzie Jezus może „się udać” (w. 35: 13+0 — 54+83, w tym Mt 29).

Spośród słów, których Paweł częściej używał aniżeli Jan, charakterystyczne są określenia czasu (w. 6). Sam „czas” został wyrażony obcymi dla Jana greckimi: *kairos*¹⁴ (w. 6; 3+0 — 54+28, w tym Paweł 30) i *chronos* (w. 33; 4+0 — 38+12, w tym Paweł 9); Janowa ulubiona „godzina” (28+2 — 27+50) pojawia się jedynie raz w w. 30. Czas, o którym Jezus mówił do swych krewnych, odnosił się do Niego samego i do nich. Dla Niego czas jeszcze „nie nadszedł” (2+0 — 20+2, w tym Paweł 10), dla nich zaś czas „zawsze” (7+0 — 28+6, w tym Paweł 27) „jest gotowy” (1+0 — +8, w tym Paweł 4). W Jezusowych słowach skierowanych do mieszkańców Jeruzolimy (w. 27—29) wszystkie słowa o pewności i wiedzy (*oida*: 85+16 — 148+72, w tym Paweł 103) Żydów mogły także pod wpływem Pawła znaleźć się w Janowej relacji.

Wskazane elementy chrześcijańskiej tradycji ani w Ewangeliach synoptycznych, ani u Pawła nie sięgają do jakiegoś jednego tylko wybranego tekstu. Są to luźne słowa tam i tu powtarzane, tu jednak przede wszystkim uwydatniają opinie o Jezusie (np. w. 46), fakt Jezusowego nauczania (np. w. 37) lub to, co jest jego treścią (np. w. 28).

3. JANOWA REDAKCJA

Janowe słownictwo i jego styl były już przedmiotem badań¹⁵, nie będziemy więc ich powtarzali; spróbujemy natomiast wskazać na pewne elementy redakcyjne, które, jak się wydaje, mogą rzucić światło na stosunek Jana do Jezusowych słów.

¹³ J. L. Martyn, *History and Theology in the Fourth Gospel*, New York 1968, 62—68. 151—154; H. Braun, *Planaō*, TWNT 6 (1959) 230—254.

¹⁴ G. Dellling, *Kairos*, TWNT 3 (1938) 456—463.

¹⁵ Np. E. Ruckstuhl, *Die literarische Einheit des Johannesevangeliums*, Freiburg 1951; R. T. Fortna, *The Gospel of Signs*, Cambridge 1970; W. Nicol, *The Semeia in the Fourth Gospel, Tradition and Redaction*, Leiden 1972; E. Ruckstuhl, *Johannine Language and Style*, w: M. de Jonge (red.), *L'Évangile de Jean. Sources, rédaction, théologie*, Gembloux, 1911, 127—147.

Redakcyjna praca nad relacją z dyskusji, jakie były prowadzone z Jezusem, obejmowała nie tylko zgromadzenie materiałów, ale też ich opracowanie. Ślady wskazujące na to, skąd Jan czerpał materiały do swojej relacji, poza pamięcią pewnych osób, obejmują środowisko żydowskie i chrześcijańską tradycję.

Żydzi ciągle byli tak samo negatywnie nastawieni wobec Jezusa i chrześcijaństwa, jak podczas Jego publicznej działalności, a Jego pochodzenia od Boga Ojca nigdy nie mogli zrozumieć. Obok tego źródłem żydowskiego słownictwa dla Jana była Palestyna i jerozolimskie świątynia, której życie i kult stały żywo w pamięci wszystkich Żydów.

Członkowie Janowych gmin kościelnych, to zapewne druga albo trzecia generacja wiernych, która mogła przekazać wiele szczegółów z działalności Jezusa i Jego nauczania. Poza tym jednak możemy zauważyć ślady nie tylko redakcyjnej pracy autora, ale też tradycji synoptyków i Pawła.

Tutaj przechodząc do szczegółów możemy wskazać na Pawłową patynę, jaką zauważyliśmy na słowach Jezusa skierowanych do krewnych, a może również do mieszkańców Jerozolimy. Synoptycy wprawdzie nie referowali tych samych dyskusji Jezusa z Żydami, ale dzięki ich przekazom udało się u Jana zidentyfikować wiele takich słów i zwrotów, nawet niekiedy w tekstach nie Jemu przypisanych, które z małą, pewną, dużą lub bardzo dużą dozą prawdopodobieństwa mogły należeć do słów Jezusa.

Jak autor relacji odniósł się do słownictwa, którym sam dysponował i które wniosły mu źródła? Przede wszystkim ku naszemu zdziwieniu zauważamy u niego bogactwo słów, np. o chodzeniu, występujące w różnych grupach żydowskich, a także w Janowym opowiadaniu. To bogactwo i różne znaczenie tych samych słów są najwyraźniej widoczne we wprowadzeniu. O pochodzeniu Mesjasza mówiono zamiennie używając czasowników „przychodzę” lub „jestem”. Podobnie różnymi słowami Jan dysponował, gdy wyrażał różne sposoby mówienia, np. dyskusja zebranych w świątyni tłumów, dobitne i głośne nauczanie Jezusa; wydaje się, że greckie słowo *laleō* (mówić) również w Janowej gminie kościelnej było przyjęte na określenie głoszenia słowa Bożego, gdy przemawiał Jezus (w. 26. 46) lub gdy mówiono o Nim (w. 13). Na ogólne określenie czasu poza „godziną” Jan miał do dyspozycji jeszcze dwie nazwy, które włożył w usta Jezusa (w. 6—8. 33); wydaje się też, że zamiennie używał synonimowych słów wyrażających wiedzę Żydów o Mesjaszu (w. 26—29) i postanie Jezusa od Boga Ojca (w. 28—33). Ponadto dwoma różnymi czasownikami, jakby były synonimami, wyraził taką samą chęć względnie usiłowanie pochwylenia Jezusa w w. 30 i 44, przy czym w pierwszym wypadku zostawił semickie połączenie z dalszym tekstem, a w drugim wprowadził greckie. Podobnie w w. 12

spotykamy na sposób semicki podaną informację o dyskusjach tłumów na temat Jezusa, a w w. 32 na sposób grecki. Jak się wydaje, Jan w pewnej części przejął to słownictwo, które wniosły mu poszczególne grupy żydowskie i chrześcijańskie. Dzięki temu jego styl przestał być monotony, a relacja stała się bardziej żywa, niż moglibyśmy przypuszczać.

Na redakcyjną pracę Jana rzucają światło przede wszystkim słowa i zwroty, które w Jego Ewangelii występują bardzo rzadko, np. pojęcia związane z jerozolimską świątynią (np. 12. 24. 32) i różnymi żydowskimi grupami, lub takie, których nie spodziewalibyśmy się w żydowskim środowisku: zachwyty służących (w. 46) i przekleństwa faryzeuszów (w. 49); ponadto zaś jeszcze w wypowiedziach Żydów stare znaczenie tych słów, które w chrześcijaństwie nabrały nowych znaczeń (np. w. 4. 52) itp. W słowach Jezusa poza biblijnym tekstem (w. 38) również spotykamy takie niezmiernie rzadko u Jana występujące słowa i zwroty, np. jedyny raz występuje „gotów” (w. 6), zestaw *niech przyjdzie i pije* (w. 37); tylko tutaj i w 6; 35 występuje fragment słów Jezusa: *niech przyjdzie do mnie* (w. 37). Można też zauważyć fakt, że Jan do swojego tekstu wprowadzał niespotykane słowa tylko dlatego, że były to słowa Jezusa, np. chodzić (w. 1), a prawdopodobnie do takich należą również trzy słowa, którym krewni Jezusa nadali świeckie znaczenie (w. 3). Spotyka się je przede wszystkim w wypowiedziach Jezusa, np. czas, nie nadszedł, jest gotowy (w. 6), zły (w. 7), krótki czas (w. 33) itp.

Wszystkie takie słowa i zwroty, które Jan przekazał w swojej relacji, a które bardzo rzadko występują, tak samo żydowskie jak i Jezusowe, są autentycznymi słowami. Autentyczność żydowskich takich słów, np. zwodźć, połowa świątyń ubiegła, Jerozolimita, wynika z samej ich treści, a wobec tego autentyczne są też słowa Jezusa, gdyż one mają taki sam charakter. Na tym też tle trzeba powiedzieć, że np. w zwrocie „mój czas jeszcze nie nadszedł” ostatnie słowo występujące tylko tu i w 11, 28 musi należeć do Jezusa, zwłaszcza że jest paralelne do słowa „gotów” (w. 6). Na tej samej podstawie również autentyczną żydowską wypowiedzią jest zwrot: gdzie On „ma zamiar udać się?” (w. 35).

Jan redagując swoją relację starał się podawać autentyczne wypowiedzi wszystkich tych, którzy brali udział w dyskusjach, zarówno Żydów, jak i Jezusa. Autentyczność żydowskich wypowiedzi ograniczała się do ich zgodności z opiniami współczesnych Żydów, podstawą zaś autentyczności wypowiedzi Jezusa był ich nadprzyrodzony charakter i ich zgodność z tym, co Jezus faktycznie głosił. To zmuszało wiernych do zajmowania stanowiska w obronie zarówno osoby Jezusa, jak i Jego nauki przeciw Żydom, do prowadzenia z nimi, jak Jezus, polemiki i dyskusji. Może właśnie w związku z tym Jan zrezagował swoją relację? W niej zarówno żydowskie słownictwo,

jak i chrześcijańskie tradycje, każde na swój sposób, rzucały światło na słowa Jezusa, dzięki temu zaś z wysokim stopniem prawdopodobieństwa, jesteśmy przekonani o tym, w swojej relacji przekazał autentyczne Jego słowa.

4. SŁOWA JEZUSA

Egzegeci zwracają uwagę, że dojście do autentycznych słów Jezusa na podstawie Ewangelii synoptycznych jest najeżone bardzo wielu przeciwnościami¹⁶, z tym większymi więc trudnościami trzeba się liczyć u Jana. Autentyczne słowa Jezusa mają jednak dla nas tak wielkie znaczenie, że mimo to podejmujemy próby wskazania w czwartej Ewangelii na takie słowa, które mogą pochodzić od Jezusa i na stopień prawdopodobieństwa wspierający naszą opinię przy każdym takim słowie.

Na początku wprowadzenia do dyskusji Jan przy użyciu greckiego słowa *peripatein* poinformował, że Jezus „chodził po Galilei, nie chciał bowiem chodzić” po Judei (w. 1). W Ewangeliach synoptycznych (Mk 12, 38; Łk 20, 46) to samo słowo skierowane do uczonych informuje, że oni „chętnie chodzą w powłóczystrych szatach ...”. Jan powtórzył ten sam zwrot, żeby przeciwstawić Jezusa żydowskiemu uczonemu i żeby w swoim zdaniu umieścić Jego własne słowa. Powodem, dla którego Jezus nie chciał chodzić w Judei, było to, że Judejczycy Go „chcieli zabić” (7+0—1+1). Choć zwrot ten został umieszczony tutaj w Janowej relacji (w. 1), a później w słowach Żydów (w. 20) i nadto w słowach mieszkańców Jerozolimy (w. 25), prawdopodobnie jest reminiscencją słów Jezusa (7, 19; 8, 37. 40).

Krewni, którzy namawiali Jezusa, by się udał do Judei, przyznawali, że On „dokonuje takich” (czynów) (9+1—3+0). Zwrot ten w Ewangeliach w 8 wypadkach jest przypisany Jezusowi, trzeba zatem przypuszczać, że także w tym ostatnim wypadku (zob. np. 6, 28; 2 Tm 4, 5) oni za Nim te słowa powtórzyli. Oni też podkreślali (w. 4), że Jezus dotychczas działał „w ukryciu” (3+0—6+9). Zwrot ten 10 razy występuje w słowach Jezusa, zatem słowa ich mogą być również reminiscencją Jego słów. U synoptyków przy tym występuje przeciwstawienie tego, co jest mówione w ukryciu temu, co jest głoszone jawnie, jednakże gr. zwrotowi *en kryptō* zawsze jest przeciwstawny czasownik objawić (gr. *faneoroō*; np. Mk 4, 22; Łk 8, 17), który tutaj został przerzucony do następnej części zdania.

W słowach przypisanych Jezusowi we wprowadzeniu (w. 6—8) są słowa, które, jak się wydaje, mogą faktycznie pochodzić od Je-

¹⁶ Zob. K. Kertelge (red.), *Rückfrage nach Jesus*, Freiburg 1974 (QD 63), a przede wszystkim prace, jakie w tym zbiorze umieścili: F. Hahn (*Methodologische Überlegungen zur Rückfrage nach Jesus*, s. 11—17) i F. Mussner (*Methodologie der Frage nach dem historischen Jesus*, s. 118—147).

zusa. Autorowie Ewangelii 22 razy umieścili w ustach Jezusa słowo „czas” (*kairos*), to zaś może być podstawą jakiegoś prawdopodobieństwa, że Jezus rzeczywiście tego słowa używał (w. 6. 8), zwłaszcza, że tylko Paweł korzystał z niego częściej. Słowo „jeszcze nie” (12+1—7+7) na 19 wypadków, w których występuje w Ewangeliach, 11 razy zostało włożone w usta Jezusa, tutaj w słowach Jezusa (w. 6. 8) i w Janowym wyjaśnieniu (w. 39). Słowo „gotów” (w. 6; 1+0—8+8) na 9 razy w 8 wypadkach wypowiedział Jezus, słowo zaś „zawsze” (w. 6; 7+0—28+6) we wszystkich wypadkach jest słowem Jezusa. Słowo „świat” (78+24—69+14) występuje bardzo często w słowach Jezusa¹⁷, a także słowo „mogę” (36+2—85+86) w pozytywnej lub negatywnej formie. Cały więc zwrot „świat nie może” (w. 7) z dużą dozą prawdopodobieństwa trzeba uznać za Jego słowa. Z dalszych słów tego wiersza „świadczę o nim”, które w Ewangeliach występuje 17 razy, w 12 wypadkach są przypisane Jezusowi. „Nienawidzieć” na 25 wypadków wszystkie należą do Jezusa; zwrot „uczynek zły” występuje tylko u Jana, z tego w Ewangelii 2 razy i tylko jako słowa Jezusa. Samo słowo „zły” (3+8—26+41) podawane w Ewangeliach zawsze jest słowem Jezusa. Ostatni zwrot, że Jego „czas jeszcze się nie wypełnił” (w. 8) występuje niezmiernie rzadko. Spotykamy go w pozytywnej formie jeszcze tylko 2 razy (Mk 1, 15; Łk 21, 24), zawsze jako słowa Jezusa, prawdopodobnie zatem również tutaj do nich zaliczyć je trzeba. Ta ilość słów w Janowym tekście przypisanym Jezusowi, którą nasze racje również Jemu przypisać każą, wskazuje, że prawdopodobnie mamy tutaj przed sobą cały Jezusowy fragment. Podobną sytuację spotykamy w dalszych dyskusjach.

„Pozostać” (40+27—39+12) ze wzmianki o postępowaniu Jezusa (w. 9) było słowem, którego nie tylko Jan, ale również Jezus chętnie używał. Na 52 razy, w których w Ewangeliach występuje, Jezus 38 razy je wykorzystał.

W w. 26 pytanie mieszkańców Jerozolimy „czyżby” (gr. *mēpote*, 1+0—7+17) na 18 w Ewangeliach w 13 wypadkach występuje w słowach Jezusa. W ich rozważaniu (w. 31) zwrot odnoszący się do Mesjasza „kiedy przyjdzie” (6+0—6+9) w Ewangeliach występuje 15 razy, z tego jednak 12 razy w słowach Jezusa. Czy zatem mieszkańcy Jerozolimy za Jezusem je powtarzali? O Jezusie Żydzi wypowiedzieli różne opinie: niektórzy mówili o nim jako o tym proroku, którego przyście Mojżesz przepowiedział (w. 40. 52)¹⁸ i o Mesjaszu, mesjański zaś Jego charakter u niektórych budził wątpliwości, inni zaś głosili swoje co do tego pozytywne (w. 31. 41 a) lub negatywne

¹⁷ R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe*, Leipzig 1963², 133—137.

¹⁸ J. Mehlmann, *Propheta a Moyse promissus in Jo 7, 52 citatus*, VD 44 (1966) 79—88.

(w. 41b—42) przekonania¹⁹. Jezus zaś najpierw podkreślił, że od samego siebie, tzn. z własnej inicjatywy nie przyszedł, a użył przy tym negatywnego sformułowania w perfectum (gr. *ouk elelytha*), gdy prawie zawsze o swoim przyjściu i misji, którą miał do spełnienia na ziemi, mówił, niezależnie od formy negatywnej czy pozytywnej, w aoryście (np. Łk 12, 49)²⁰. Tu jednak przede wszystkim położył nacisk nie na swoją osobę, ale na rolę Boga Ojca. Posłannictwo więc Jezusa zostało wyrażone synonimowymi dwoma czasownikami (w. 28—29). Pierwszy z nich, gr. *pempō* (32+0—32+15), w obydwu wypadkach (w. 28, 33) ma formę, którą Jan chętnie określał Boga Ojca; w Ewangeliach występuje ona 47 razy, z tego zaś 38 razy w słowach przypisanych Jezusowi. Podobnie do Jezusa należy duża część wypadków, w których występuje drugie słowo: *apostellō* (28+3—33+67).

W wypowiedzi danej mieszkańcom Jerozolimy (w. 29) w słowach Jezusa spotykamy bardzo mocno podkreślony zaimek „Ja”, który należy do cech charakteryzujących Jego własne wypowiedzi²¹. Janowe wyjaśnienie, że jeszcze nie nadeszła „Jego godzina” (w. 30) poza tym miejscem spotykamy w Ewangeliach: 13 razy u Jana i 2 razy u synoptyków, zawsze w ustach Jezusa, nie ulega więc wątpliwości, że Jan również tutaj za Jezusem je powtórzył. To, co Jezus powiedział, gdy wysłano służących, żeby Go pochycili (w. 33), słowo o „krótkim czasie”, prawdopodobnie rzeczywiście do niego należy, gdyż na 16 razy w Ewangeliach w 13 wypadkach On je wykorzystał; metaforyczne znaczenie słowa „iść” (gr. *hypagō*, 20+0—2+1) we wszystkich wypadkach do Niego należy. Nadto zwrot „szukać, ale nie znaleźć” (2+0—5+12) występujący w w. 34, a powtórzony w w. 36, na 14 razy w Ewangeliach 11 razy występuje w słowach Jezusa. Partykuła „gdzie” (gr. *hopou*, 30+0—19+33) prawie wyłącznie przypisana została Jezusowi, a zwrot „iść (nie) mogę” (7+0—1+1) także.

Z zaproszenia (w. 37) na 11 razy, w których słowo „mieć pragnienie” (6+0—5+5) spotykamy w Ewangeliach, w 10 wypadkach występuje w słowach Jezusa; inne zaś słowa, „jeżeli kto” (u Jana 16, a u synoptyków 10 razy) i „przyjść do mnie” (u Jana 4, a u synoptyków 8 razy) występują tylko w Jego słowach. Słowo „pić” (11+0—22+40) na 50 miejsc w Ewangeliach w 42 wypadkach występuje w słowach Jezusa, jak poprzednio zatem w tym zdaniu, ono również do Niego należy. Jeżeli nadto zwrócimy uwagę, że w dal-

¹⁹ G. Dalman, *Die Worte Jesu*, Leipzig 1898, 237—259.

²⁰ F. Gryglewicz, *Słowo*, dz. cyt., s. 13—18.

²¹ H. Schürmann, *Die Sprache des Christus*. Sprachliche Beobachtungen an den synoptischen Herrenworten, w: *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien*, Düsseldorf 1968, 87 n; V. Howard, *Das Ego Jesu in den synoptischen Evangelien*. Untersuchungen zum Sprachgebrauch Jesu, MTHS 14 (1975) 247—249.

szej części tej wypowiedzi cytowane są słowa Pisma Św. (w. 38)²², wtedy będziemy mogli uważać, że całe Jezusowe zaproszenie z dużym prawdopodobieństwem dosłownie tutaj zostało powtórzone.

Stwierdzamy zatem, że z mniejszym lub większym prawdopodobieństwem w omawianym tekście Jezusowi jako Jego autentyczne możemy przypisać następujące słowa: jeszcze nie, zawsze (w. 6); świat, mogę, świat nie może, świadczę o nim, nienawidzę, uczynek zły (w. 7); iść (gr. *anabainō*), czas jeszcze się nie wypełnił (w. 8); od samego siebie nie przychodzę, posłać (gr. *pempō* i *apostellō*), Ja (w. 28—29); krótki czas, iść (gr. *hypagō*; w. 33); szukać, ale nie znaleźć, gdzie, iść nie mogą (w. 34); mieć pragnienie, jeżeli kto, przyjść do mnie, pić (w. 37). Jak z tego zestawu wynika, prawie wszystkie podstawowe słowa i zwroty z czterech zanotowanych w tych dyskusjach wypowiedzi Jezusa trzeba Jemu przypisać, w praktyce zatem nie ma wątpliwości, że one w całości od Niego pochodzą.

Oprócz tego jednak Jego słów możemy się dopatrywać w Janowym opowiadaniu, a nawet w wypowiedziach Żydów. U Jana są to: chodzić (gr. *peripateō*), chcieli zabić (w. 1); pozostać (w. 9); nie nadeszła Jego godzina (w. 30). Żydzi chętnie powtarzali za Jezusem: np. iść (gr. *hypagō*), czyn, dokonać takich czynów (w. 3—4); kiedy przyjdzie (w. 27) oraz powtórzenie tego w w. 36, co Jezus wcześniej powiedział, a Jan zanotował w w. 34. Słowa zatem umieszczone w Janowym tekście lub w słowach Żydów jednakowo są reminiscencjami słów Jezusa; u Jego krewnych spotykamy się z pierwszą próbą modyfikacji ich treści, która zresztą się nie powiodła.

Treścią, która w związku z dyskusjami w Jezusowych słowach najczęściej dochodziła do głosu, było Jego pochodzenie od Boga Ojca, świadomość zleconej Mu misji oraz czasu wyznaczonego na jej spełnienie. Cechą charakterystyczną tego, co mówił, była nadprzyrodzona treść, serdeczne związki z Bogiem Ojcem oraz pragnienie, by wszyscy w Niego uwierzyli. Spośród szczegółów charakteryzujących Jego nauczanie trzeba zanotować cytowanie biblijnego tekstu, zaimiek „Ja” podkreślający świadomość posiadania nadprzyrodzonej powagi; nadto zaproszenie do siebie przy użyciu formuły „jeżeli kto”, dzięki której każdy człowiek sam decyduje, czy iść za Jezusem. W związku z tym nie można zapomnieć o wrażeniu, jakie wywarło nauczanie Jezusa na tych, którzy mieli Go pochwycić. Nie tylko nie pochwycili Go, ale pełni zachwytu świadczyli wobec arcykapłanów i faryzeuszów, że „nigdy jeszcze żaden człowiek tak nie przemawiał, jak przemawia ten człowiek” (w. 46). O wpływie zaś nauczania Jezusa oprócz tego faktu świadczy też zmiana mentalności nowych Jego wyznawców (w. 31).

Lublin

KS. FELIKS GRYGLEWICZ

²² Streszczenie dyskusji o tym, jak należy rozumieć w. 37—38, podają R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, dz. cyt., s. 211—217; L. Stachowiak, *Evangelia*, dz. cyt., s. 230—232.

Ks. Stanisław Chłąd

PRAWDZIWA GODNOŚĆ MAŁŻENSTWA (według 1 Kor 6, 12—20)

W synkretystycznym społeczeństwie Koryntu istniało wiele problemów, z którymi młody Kościół miał na co dzień do czynienia. Wśród spraw, które poruszył św. Paweł w Pierwszym Liście do Koryntian, znajdują się też zagadnienia związane z etyką małżeńską. Problemy małżeńskie miały w Koryncie wyjątkowe znaczenie nie tylko ze względu na przysłowiową rozwiązłość tego miasta, ale również ze względu na reprezentowane tam prądy gnostyczne, odrzucające małżeństwo jako służące mnożeniu materii, zwalczanej przez gnostycyzm¹.

Uprzedzając analizę tekstu 1 Kor 6, 12—20, poświęconego małżeństwu w kontekście przestróg przeciw nierządowi, a zawierającego dosyć zawiłą i skondensowaną argumentację, wydaje się stosownym zawczasu wyjaśnić, że u podłoża argumentacji Apostoła leżą dwie koncepcje: 1) koncepcja eklezjalnego Ciała Chrystusa; 2) koncepcja „jednego ciała”, jakie tworzą małżonkowie, a według omawianej perykopy nawet niemalżonkowie i niechrześcijanie, jeżeli łączą się w akcie ze swej natury małżeńskim.

I. CIAŁA CHRZEŚCIJAN CZŁONKAMI CHRYSYUSA

Św. Paweł wielokrotnie posługuje się w swych listach wyrażeniem „Ciało Chrystusa” i to w różnych zastosowaniach². W 1 Kor występuje ono w 6, 15—17; 10, 16 n; 12, 12—31 i służy konkretnemu, moralizującemu celowi. W 6, 15—20 przez stwierdzenie przynależności do Chrystusa chce Apostoł ustrzec chrześcijan przed rozpustą; w 10, 16 n nakłonić ich do jedności w oparciu o zasadę jednego ciała umacnianego jednym chlebem Chrystusowym, a w 12, 12—31 (por. Rz 12, 4 n) wpłynąć na harmonijne uzgodnienie charyzmatów dla dobra całej społeczności chrześcijańskiej. W żadnym z tych tekstów pojęcie Ciała Chrystusa nie jest bezpośrednim przedmiotem rozważań (w 1 Kor 6, 15 nawet trzeba się domyślać jego istnienia), choć Paweł ma już gotową koncepcję tej nadprzyrodzonej łączności wiernych z Chrystusem i między sobą³. Autor zajmuje się tylko wnioskami praktycznymi wypływającymi z faktu istnienia tej

¹ Por. E. Dąbrowski, *Listy do Koryntian*, Poznań 1965, 52—55.

² Por. np. Rz 12, 4—8; Ef 1, 16—23; 2, 11—22; 4, 1—16; 5, 22—30; Kol 1, 13—20. 24—29; 2, 6—19; 3, 9—17.

³ Por. A. Jankowski, *Listy Więzienne*, Poznań 1962, 569 n.

rzeczywistości. O wiele szerzej rozpracuje Apostoł to zagadnienie w Listach Więziennych⁴.

Ciała nasze są według 1 Kor 6, 15 członkami Chrystusa, gdyż ciało jest „dla Pana, a Pan dla ciała” i to w tej mierze, w jakiej stanowią części Eklezjalnego Ciała Chrystusa — Kościoła. Widać to szczególnie w 10, 17: *Ponieważ jeden jest chleb, przeto my, liczni, tworzymy jedno Ciało. Wszyscy bowiem bierzemy z tego samego chleba* i w 12, 12—27. Nasze zjednoczenie z Chrystusem Apostoł Narodów pojmuje bardzo realistycznie: jesteśmy *n a p r a w d ę* Jego członkami, a chrześcijanin, który oddaje się nierządowi, członki Chrystusa czyni członkami nierządnicy (6, 15). Gdy Paweł pisze, że tworzymy jedno ciało (12, 12), że jesteśmy członkami jedni drugich (Rz 12, 5), to nie chodzi mu tylko o przenośnię, jak na przykład w greckiej bajce „Członki i żołądek”, którą miałby rzekomo wykorzystać przy tej okazji. Idzie mu o własne ciało Chrystusa, jednoczące liczne członki, które tworzą wszyscy wierni przez chrzest (por. 6, 11; 12, 13. 27) i przez komunie eucharystyczną (10, 17). W nim każdy chrześcijanin spełnia specjalne funkcje, mające na celu dobro ogółu (por. 12, 17—30; Rz 12, 4). Krótko mówiąc: dokoła indywidualnego ciała Jezusa urzeczywistnia się jedność ludzi powołanych do złączenia się z tym ciałem. Nasze ciała są wszczepione w Chrystusa, wyniesione do godności Jego członków, uznane za świątynie Ducha Świętego⁵.

Dla niniejszych rozważań ważnym jest pamiętać, że starożytny Izraelita nie rozdzielał tak wyraźnie, jak to my czynimy, duszy od ciała. Raczej bardzo ograniczenie łączył „duszę” (serce, nerki) z ciałem. We wszystkich prawie księgach ST człowiek jest jednością, tworzy niepodzielną całość o czynnościach psychicznych nieodłącznych od indywidualnego organizmu. Poszczególne organy: ciało, pierwiastek życiodajny, duch, serce, nerki — to nie części człowieka w ścisłym tego słowa znaczeniu, ale funkcjonalne przejawy o określonym zasięgu działania. Dopiero myśl helleńska zaczęła odróżniać w człowieku dwa diametralnie odmienne elementy: ciało, wykładnik materialnej, niższej strony jestestwa człowieka i duszę, pochodzenia boskiego, dążącą do wyzwolenia się z więzów ciała. Takie przedstawienie człowieka nie pozostało bez wpływu na ostatnie księgi ST i na NT. Ale ujęcie biblijne jest owocem doświadczenia religijnego, a nie filozoficznego⁶.

Św. Paweł nie przeciwstawia tak ostro ciała duszy. Według niego tworzą one integralną całość, są sobie wzajemnie potrzebne, a ciało

⁴ Por. E. Dąbrowski, *Listy*, 250 n.

⁵ Por. X. Léon-Dufour, *Słownik teologii biblijnej*, Poznań—Warszawa 1973, 148 n; C. Spicq, *Dieu et l'homme selon le NT*, Paris 1969, 171—173.

⁶ Por. M. Peter, *Wykład Pisma Świętego ST*, Poznań 1970², 230; L. Stachowiak, *Biblijna koncepcja człowieka*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, 2, Warszawa 1968, 210 n.

nie jest przeciwstawione duszy jak według Platona. Nasze ciała są co prawda „poniżone”, ale zostaną przemienione w chwalebne (por. Flp 3, 21), duchowe (1 Kor 15, 44), umożliwiające nam przybranie obrazu Człowieka niebieskiego (15, 49). Wszystko to tym bardziej jest realne, że ciało człowieka ochrzczonego należy do Pana. Nie można go więc równać z ciałem człowieka ziemskiego. Ponieważ ciało należy do Pana i jest w duchowej wspólnoty z Chrystusem (6, 17), więc duch i ciało nie znajdują się w opozycji. Przeciwnie, są przeznaczone dla siebie. Ciało przyjmuje do siebie Ducha Świętego, jest Jego mieszkaniem (3, 16; 6, 19). Ciało jest więc włączone w życie nowego stworzenia, które zakończy się powstaniem ciała duchowego. Jednym słowem w ciele jest człowiek zawarty w swej godności i w swych osobowych możliwościach. Można nawet powiedzieć, że ciało jest osobowym wyrazem człowieka⁷.

II. ANALIZA TEKSTU 1 Kor 6, 12—20⁸

W. 12: *Wszystko mi wolno, ale nie wszystko przynosi korzyść. Wszystko mi wolno, ale ja niczemu nie oddam się w niewolę.*

Autor powraca do podniesionego w piątym rozdziale skandalu kazirodztwa. Obecnie uogólnia i podaje najwyższe zasady rządzące problematyką szóstego przykazania.

„Wszystko mi wolno” brzmi jak obiegowe powiedzenia. Być może Apostoł często je powtarzał głosząc w Koryncie wyzwolenie z grzechu i z dawnych przepisów, a niektórzy nadali mu obsolutne i nielegalne wymiary.

Słowo *exousiádzein* (mieć pozwolenie, moc, prawo) wybrał Paweł prawdopodobnie ze względu na jego pokrewieństwo z *éxestein* (jest dozwolone, wolno) poprzez pojęciowy rzeczownik *exousia* (moc, możliwość). Zachodzi więc tutaj gra słów, poprzez którą Apostoł wyraża swoje opinie. Rzeczy dobre czy pożyteczne są tylko dozwolone i to pod warunkiem, że nikomu nie szkodzą. Byłoby zaś szkodzeniem sobie oddawać się, pod pretekstem że jest się wolnym, w niewolę jakiegokolwiek osoby lub rzeczy (*hypó tinos*). Przez zastosowanie fut. pass. *ouk exousiasthêsomai* Paweł bije przeciwników ich własną bronią: nie oddam się w niewolę właśnie dlatego, że jestem wolny. To posłuży mu za hasło przeciwko cielesnemu liberalizmowi.

W. 13 n: *Pokarm dla żołądka, a żołądek dla pokarmu. Bóg zaś unieczystwi jedno i drugie. Ale ciało nie jest dla rozpusty, lecz dla*

⁷ Por. E. Walter, *Der Erste Brief an die Korinther*, Leipzig 1968, 99; W. D. Wendland, *Die Briefe an die Korinther*, Göttingen 1963, 51—53.

⁸ Na podst. E.-B. Allo, *Saint Paul. Première Épître aux Corinthiens*, Paris 1934, 141—151; E. Dąbrowski, *Listy*, 189—191; M. Zerwick, *Analysis philologica NT Graeci*, Romae 1966³, 370 n.

Pana, a Pan dla ciała. Bóg zaś i Pana wskrzesił, i nas również swą mocą wskrzesi z martwych.

Apostoł polemizuje z rozpowszechnionym wśród Koryntian cynicko-stoickim poglądem, że *porneia* (nierząd) jest tym dla ciała, czym *brōmata* (pokarm) dla żołądka. Spożywać pokarmy jest rzeczą dobrą lub obojętną, byle nie przekraczać miary, ale nie wolno utożsamiać funkcji rozrodczej z odżywczą i sądzić, że jest rzeczą obojętną czy się uprawia rozpustę, czy się je, byle zachować umiarkowanie. Ciało nie jest dla rozpusty tak, jak żołądek jest do trawienia. Ciało, które wchodzi bezpośrednio w grę w akcie seksualnym, ma zbyt wielką godność, by mogło być tak traktowane. Paweł ma tutaj na myśli dwie zasady godności ciała ludzkiego: 1) Chrześcijańskie zostali ... *obmyci, uświęceni i usprawiedliwieni w imię Pana naszego Jezusa Chrystusa i przez Ducha Boga naszego* (6, 11). Jeżeli ten fakt zestawimy ze stwierdzeniem w. 15 ... *ciała wasze są członkami Chrystusa*, to już tu, w słowach ... *ciało (...)* dla Pana, a Pan dla ciała, można widzieć ideę tej nadprzyrodzonej łączności, którą gdzie indziej wyrazi Paweł pojęciem „Ciało Chrystusa”. Czynnikiem jednoczącym jest tutaj chrzest (6, 11)⁹. Apologia godności ciała ludzkiego osiąga swój szczyt w słowach „Pan dla ciała”. 2) Druga zasada łączy się ze spojrzeniem Pawła skierowanym ku przyszłości. Zachodzi tu mianowicie przeciwstawienie pomiędzy rzeczywistościami żołądka i pokarmu z jednej a ludzkiego ciała i Pana z drugiej strony: żołądek i pokarmy utracą (*katargēsei*) swoją funkcję, gdyż są przejściowe, natomiast ciało zostanie wskrzeszone tak jak ciało Chrystusa, by zostać wiecznie złączone z Panem. Podobnie wyraził się sam Jezus. *Przy zmartwychwstaniu bowiem nie będą się ani żenić ani za mąż wychodzić, lecz będą jak aniołowie Boży w niebie* (Mt 22, 30). Ciało nie istnieje więc przede wszystkim dla trwania gatunku, to jest nie spełnia tylko funkcji użytkowej jak żołądek dla zachowania jednostki przy życiu. Jego przeznaczenie jest chwalebniejsze: ono jest dla Pana, a Pan jest dla niego.

W. 15: *Czyż nie wiecie, że ciała wasze są członkami Chrystusa? Czyż wzięwszy członki Chrystusa będą je czynił członkami nierządnic? Przenigdy!*

Pytanie, któremu towarzyszy *ou* (nie), zawsze wymaga odpowiedzi twierdzącej. Ten sposób rozpoznania zdania dowodzi, jak dalece nauka o zjednoczeniu z Chrystusem była istotna dla ewangelii Pawłowej. Czasownik *airō* jest mocniejszy od *lambánō* (biore, chwytam) i zawiera w sobie pojęcie gwałtu. W tym zdaniu wyczuwa się oburzenie. Leksyści pod pretekstem wolności i zapominając o swej godności członków Chrystusa czynią się członkami, a więc własnością osoby tak nikczemnej kategorii. Oczywiście, grzech rozpusty niekoniecznie dokonuje się z „nierządnicą”. Apostoł wybrał przypadek naj-

⁹ Por. A. Jankowski, *Listy*, 569 n.

typowszy, powszechny w mieście Afrodyty. *Mē génoito* (przenigdy) jest negacją, którą zazwyczaj uczynił bardzo energicznym wyrażeniem w diatrybie.

W 16 n: *Albo czyż nie wiecie, że ten, kto łączy się z nierządnicą, stanowi z nią jedno ciało? Będą bowiem — jak jest powiedziane — dwoje jednym ciałem. Ten zaś, kto się łączy z Panem, jest z Nim jednym duchem.*

Ho kollōmenos — ten, kto się łączy. Czasownik ten znany w formie złożonej (*proskollēthēsetai*) z Rdz 2, 24 lub w formie prostej z Syr 19, 2 często występuje w LXX i ma podwójne znaczenie: zjednoczenie seksualne i religijne. Te wersety mówią, w jaki sposób rozpustnik staje się członkiem nierządnicy i rani w ten sposób godność członka Chrystusa. Apostoł dowodzi tego wskazując na intencję Boga przy stwarzaniu kobiety. Stąd przystosowany cytat z Rdz 2, 24. Tkwi tutaj antyteza o wielkiej głębi: 1) grzeszne zjednoczenie cielesne: poniża ono osobowość do czegoś materialnego i niższego. Jego skutkiem jest jedno „ciało”. 2) Zjednoczenie z Panem: podnosi osobowość człowieka do stanu wyższego i duchowego, gdyż człowiek tworzy wówczas w pewien sposób jedno z „duchem” Pana.

W. 18: *Strzeżcie się rozpusty; wszelki grzech popełniony przez człowieka jest na zewnątrz ciała; kto zaś grzeszy rozpustą, przeciwko własnemu ciału grzeszy.*

Doliczono się około trzydziestu interpretacji tego trudnego tekstu. Ogólnie jednak można powiedzieć, że Apostoł nakazuje odsuwać się ze wstrętem od wszystkiego, co mogłoby pobudzać do rozpusty. Paweł demaskuje nieczystość jako najbardziej przeciwną dobru ciała. Ona poniża człowieka bardziej niż jakikolwiek inny grzech popełniony za pośrednictwem ciała. Według w. 13 i 15 ciało jest przeznaczone dla Pana i jest Jego członkiem przeznaczonym do uduchowienia i uchwalenia. Rozpusta spacza to przeznaczenie. Grzeszyć przeciw ciału oznacza odzierać je z nadprzyrodzonych możliwości rozwoju. Nic tak nie niszczy godności ciała, jak bycie członkiem nierządnicy. Człowiek grzeszy przeciwko ciału, bo go nadużywa do czynności niegodnych wzniosłego powołania. Po prostu odwraca funkcje ciała, które ma służyć Panu. Inne grzechy są na zewnątrz ciała, ponieważ nie odrywają go — tak bezpośrednio jak to czyni rozpusta — od jego duchowych przeznaczeń. Te przeznaczenia zaś są wielkie, skoro Apostoł nazwał ciało świątynią Ducha Świętego.

W. 19 n: *Czyż nie wiecie, że ciało wasze jest świątynią Ducha Świętego, który w was jest, a którego macie od Boga, i że już nie należycie do samych siebie? Za (wielką) bowiem cenę zostaliście nabyti. Chwalcie więc Boga w waszym ciele!*

Te wersety rzucają światło na poprzednie: rozpusta bardziej niż inne grzechy rani ciało, gdyż zatracą jego konsekrację. Tego rodzaju grzesznicy dysponują ciałem jak rzeczą o najniższej cenie. Dla nis-

kiej przyjemności dają je innej i to grzesznej osobie ludzkiej. Inne grzechy również wypierają Pana z tej świątyni, jaką jest dusza i ciało, i doprowadzają je do wiecznej zguby. Rozpusta jednak ma to do siebie, że podstawią innego właściciela w miejsce pierwszego, co w pewien sposób wzmaga zniewagę Pana.

Ludzie nie mają prawa dawać się na własność byle komu: zostali nabyci, a cena była bardzo wysoka. Ceną jest ofiara Chrystusa na krzyżu. Chrystus poprzez tę ofiarę uczynił ludzi swymi członkami poświęconymi swojej służbie, a tym samym świątynią Ducha Świętego. Ponieważ rzecz tak się ma, powinni chrześcijanie zacząć wreszcie chwalić Boga w swych ciałach przez czystość i dobre uczynki. Wiedzą przecież o tym, że ich ciała są świątyniami zarezerwowanymi dla sakralnych czynności.

III. KONSEKWENCJE ŻYCIOWE

1. Aspekt negatywny: istota zła moralnych wykroczeń chrześcijan

W analizowanej perykopie św. Paweł robi jedno założenie, którego słuszności nie uzasadnia, jak zresztą nigdzie indziej. Zakłada mianowicie, że seksualne współzycie poza małżeństwem jest grzechem, jest złem moralnym. Można by co najwyżej domyślać się, że cytując tekst Księgi Rodzaju (z jego*domyślnym kontekstem) uważał za moralnie uprawnione takie seksualne współzycie, które ma na celu nie tylko przyjemność i jakieś zjednoczenie osób, ale także potomstwo i dobro rodziny. Takie zaś współzycie możliwe jest tylko między małżonkami.

Po uświadomieniu sobie tego założenia dalszy ciąg argumentacji Apostoła wydaje się być jasnym. Według Pawła każde obcowanie tworzy jakąś jedność i to nie tylko fizyczną, ale i duchową. Wynika to z jego koncepcji człowieka, zgodnie z którą cielesność i duchowość tworzą integralną jedność. Zjednoczenie fizyczne musi więc pociągać za sobą zjednoczenie duchowe. Dalszym elementem rozumowania Apostoła jest teza, że obcowanie małżonków jest zgodne z planem i wolą Boga, że jest dobre i święte¹⁰.

Na tym tle wyraźniej rysuje się zło nierządnych czynów chrześcijan. Ono potęguje się niepomierne, nie da się odłączyć ciała od duszy, nie da się więc też odłączyć czynności ciała od czynności duszy. Chrześcijanin w każdym działaniu występuje jako członek Ciała Chrystusa. Członkami Chrystusa są także same ciała chrześcijan. Chrześcijanin łącząc się z nierządnicą łączy się z nią w jedno jako członek Chrystusa. Mało tego, wprost Chrystusa z nią łączy!

¹⁰ Por. E.-B. Allo, *Saint Paul*, 146; E. Stauffer, *gamēō, gámos*, ThWNT 1, 649; W. D. Wendland, *Die Briefe*, 51.

Chrystus i nierządnicą stają nagle w przestraszający sposób bezpośrednio naprzeciw siebie. Jeżeli zaś ciało, z którym człowiek się łączy, jest grzesznym ciałem, to człowiek sam staje się grzesznym. W ten sposób duch człowieka zostaje ściągnięty przez ciało w dół, w dziedzinę materii, której powinien rozkazywać, a nie słuchać jej¹¹.

Tak więc istota argumentacji Apostoła polega na tym, że rozpustnik stanowi z nierządnicą ciało (*sōma*) jedno w swej osobowości fizycznej i duchowej. Nieczystość chrześcijanina jest powierzeniem swej osobowości innej, nieczystej osobowości, podczas gdy jego osobowość istnieje po to, by się oddawała całkowicie Bogu, który ją uduchawia¹². Tak więc chrześcijanin w grzechu nieczystym deprecjonuje swoją osobowość i profanuje Ciało Chrystusa.

2. Aspekt pozytywny: godność małżeństwa i współżycia małżeńskiego

Chrześcijaństwo dokonało przeniesienia starożytnej sakralizacji płciowości¹³ na nową koncepcję świętości. Tym można tłumaczyć niektóre wyrażenia św. Pawła, np. 1 Kor 7, 14: *Uświęca się bowiem mąż niewierzący dzięki swej żonie, podobnie jak świętość osiągnie niewierząca żona przez „brata”*. W przeciwnym wypadku dzieci wa-

¹¹ Por. J. Bonsirven, *Théologie du NT*, Paris 1951, 332; J. de Baciocchi, *Structure sacramentaire du mariage*, NRTh 74 (1952) 918.

¹² Por. E.-B. Allo, *Saint Paul*, 147n; P. Ketter, *Die beiden Korintherbriefe*, Freiburg 1937, 208n; E. Walter, *Der Erste Brief*, 100—102.

¹³ Myśl religijna cywilizacji starożytnych sakralizowała płciowość człowieka i wszystko co się z tym wiązało przez mity i obrzędy kultowe (mit boga—ojca, na ogół niebieskiego, i bogini—matki, personifikacji ziemi; tylko w Egipcie odniesienia płci były odmienne). Por. M. Eliade, *Traktat o historii religii*, Warszawa 1966, 423n; P. Grelot, *L'évolution du mariage comme institution dans l'AT*, Conc 55, 5 (1970) 42—47. Natomiast monoteizm izraelski umiejscowił sakralny charakter małżeństwa i płodności w zbawczym planie Boga—Stworzyciela. Izraelici byli przekonani, że wszystko co ma związek z przekazywaniem życia jest święte, bo życie ma źródło w Bogu (por. P. v. Imschoot, *Théologie de l'AT 2*, Paris 1954, 204—208), a płodność jest znakiem błogosławieństwa Bożego (por. C. Westermann, *Genesis 3*, Neukirchen 1968, 221). Prorocy sakralnym prawozorem małżeństwa uczynili przymierze zawarte przez Boga z Jego ludem, a z czasem związek męża z żoną (nazywany również słowem *berit* — „przymierze”) zaczął służyć do obrazowania związków Jahwe z Izraelem, Jego Małżonką (np. Ml 2, 14; Prz 2, 17; Oz 1, 3; por. A. Neher, *L'essence du prophétisme*, Paris 1955, 247—257). Tę ideę przejmie chrześcijaństwo: małżeństwo chrześcijan jest odbiciem i uczestnictwem w „małżeńskim” związku Chrystusa—Głowy z Kościołem—Jego Ciałem” (por. Ef 5, 21—33; Mt 22, 2—14; 25, 1—13; J 3, 29; Ap 19, 7; 21, 1—5. 9; 22, 17; A. Jankowski, *Tajemnica to jest wielka* (Ef 5, 32), RBL 14 (1961) 32—42; M. Zerwick, *Der Brief an die Epheser*, Leipzig 1961, 171; H. Schlier, *Der Brief an die Epheser*, Düsseldorf 1962, 262; J. Cambier, *Le grand mystère concernant le Christ et son Église. Éphésiens 5, 22—33*, Bib 47 (1966) 43—90; A. Gelin, *L'homme selon la Bible*, Paris 1968, 66.

sze byłyby nieczyste, teraz zaś są święte. Ten przedmiotowy stan świętości nie pochodzi od sakralnego charakteru stosunku seksualnego, ale od przynależności do ludu świętego i ostatecznie od obecności Ducha Świętego. Dzięki darowi Ducha ciało człowieka jest uświęcone i *nie jest dla rozpusty, lecz dla Pana* (1 Kor 6, 13)¹⁴.

Odnosnie do cytowanego przez Apostoła tekstu Rdz 2, 24: *Dlatego to męczyzna opuszcza ojca swego i matkę swoją i łączy się ze swoją żoną tak ściśle, że stają się jednym ciałem* należy stwierdzić, że św. Paweł uznał w jego treści naczelną zasadę, która reguluje cały sens płci. Apostoł Narodów akceptuje myśl ST, że płeć, płodność i samo małżeństwo są chciane przez Boga i jako takie są dobre¹⁵. Według Pawła płciowość i małżeństwo nie są rzeczywistościami naturalnymi i względnymi, które Kościół jedynie uświęca odpowiednimi aktami. Płeć i małżeństwo są święte od początku, z Bożego ustanowienia. Jeżeli więc nawet związek niemążonków ma w sobie odblask pierwotnej Bożej instytucji (oni także, podobnie jak małżonkowie w jakiś sposób tworzą „jedno ciało”), to płciowość jest czymś bardzo świętym i bardzo Bożym. Szkoda tylko, że bywa tak poniżana przez ludzi.

Reasumując należy stwierdzić, że tekst 1 Kor 6, 12—20 przedstawia dwa aspekty spraw związanych z małżeństwem i płciowością człowieka:

1. Aspekt negatywny. Pozamałżeńskie współżycie mężczyzny i kobiety jest grzechem, ale nie tylko i nie tyle przeciw naturze człowieka, ile przeciw nadnaturze. Po pierwsze, ten grzech jest wymierzony wprost w Chrystusa: człowiek ochrzczony, członek Jego Ciała nie tylko zrywa ze swym Panem i wypędza Ducha Świętego ze świątyni swego ciała, ale jako organicznie przez chrzest związany z Chrystusem Jego samego wciąga w jakiś sposób w tę grzechową sytuację. Po drugie, człowiek grzesząc w ten sposób samego siebie (i ewentualnie partnera) odziera z nadprzyrodzoności i wręcz degradowuje swoją osobowość. Swoje ciało, które jest świątynią Ducha Świętego i ma zostać wskrzeszone, podobnie jak jest wskrzeszone ciało Chrystusa, pozbawia tej godności i możliwości. W zamian za to staje się częścią innego, grzesznego człowieka.

2. Aspekt pozytywny. Cała sfera płciowości człowieka, przeżycia z nią związane, instytucja małżeństwa i samo współżycie małżeńskie są rzeczywistościami zaplanowanymi i chcianymi przez Boga. Jako takie są dobre, a jako organicznie związane z rzeczywistością Ciała Chrystusa uświęcanego przez Ducha Świętego są wręcz święte.

¹⁴ Por. X. Léon-Dufour, SHTB, 682.

¹⁵ Wyrazem tego przekonania są treści Rdz 1, 27 n; 2, 24, które z kolei same wpływały na utwierdzenie owego poglądu; por. S. Chłąd, *Reinterpretacja tekstów Rdz 2, 24 i 1, 27 c w NT*, Kraków 1977 (praca nie publikowana — archiwum Pap. Wyd. Teol.), 25—44.

Wybiegając nieco poza analizowany tekst należy mocno wyeksponować właśnie tę pozytywną stronę płciowości człowieka. Każda osoba ludzka jest pomyślana i stworzona przez Boga jako istota o określonej płci. Płeć nie jest czymś nadającym się do pomniejszania jej wartości i roli, choć z drugiej strony nie jest w życiu człowieka czymś autonomicznym i nadrzędnym wobec niego. Pismo św. bardzo wyraźnie wskazuje zarówno doniosłość jak i ograniczenia oraz służebną rolę tej rzeczywistości.

Tekst hebrajski Rdz 1, 27 n (*stworzył mężczyznę i niewiastę*) mocniej niż polski przekład podkreśla płciowość ludzi. Rzeczownik *zākār* i jego żeński odpowiednik *neḡēbāh* nie są określeniami osób różnej płci, ale wprost określeniami dwóch płci: istota płci męskiej i istota płci żeńskiej¹⁶. Już samo zestawienie tych terminów zdaje się zawierać myśl o rozmnażaniu się ludzi¹⁷. Tacy, płciowo określani ludzie, łączą się i dopełniają z Bożej woli (por. Rdz 2, 24) w związku małżeńskim i tylko w nim. Jeżeli są ludźmi ochrzczonymi, to oni — przez chrzest członkowie Chrystusa i żywe świątynie Ducha Świętego — łącząc się sakramentalnym węzłem małżeńskim łączą się nowymi węzłami nawzajem i z Chrystusem. Dzięki temu nowemu połączeniu zyskują nowe możliwości wzajemnego uświęcania siebie i swoich dzieci pod warunkiem, że trwają w świętości, że Duch Święty w nich mieszka, że są żywymi członkami Chrystusa.

Te stwierdzenia wskazują, na jakie wyżyny wyniósł Chrystus małżeński związek chrześcijan, jak przepastny dystans dzieli święcie przeżywane małżeństwo od grzesznego związku dwojga ludzi, ile tracą ludzie nie podejmując i nie realizując danych im przez Boga możliwości, ale też ukazują, jakie możliwości daje Bóg chrześcijańskim małżonkom i jak dzięki swemu związkowi mogą siebie i swoich bliskich rozwijać zarówno w sferze przyrodzonej jak i nadprzyrodzonej.

Kraków—Rzym

KS. STANISŁAW CHŁAD

¹⁶ Por. F. Zorell, E. Vogt, *Lexicon Hebraicum et Aramaicum VT*, Roma 1968, 209. 530; W. Gesenius, *Hebr. Handwörterbuch über das AT*, Leipzig 1921, 199. 519; S. Grzybek, *Problem pochodzenia człowieka w świetle egzegezy biblijnej*, RBL 12 (1959) 115.

¹⁷ Por. Cz. Jakubiec, *Pradzieje biblijne*, Sprawy biblijne 21 (1968) 116.

**„KREW WINOGRON” (Rdz 49, 11)
W INTERPRETACJI ŚW. JUSTYNA MĘCZENNIKA**

Rozdział 49. Księgi Rodzaju, zawierający błogosławieństwo umierającego Jakuba dla swoich synów, interpretowany był w tradycji judaistyczno-chrześcijańskiej w kluczu mesjańskim. Brano pod uwagę głównie w. 10 mówiący o panowaniu króla—pasterza z pokolenia Judy, czyli tzw. prorocstwo o *šilōh*. Jednak analiza tekstów patrystycznych wskazuje także na charakterystyczną interpretację w. 11:

*Przywiąże on swego osiołka w winnicy
i źrebię osłe u winnych latorośli.
W winie prac będzie swą odzież
i w krwi winogron swą szatę (Rdz 49, 11).*

Spośród wielu autorów starożytnych¹ najbardziej charakterystycznym wydaje się być św. Justyn, filozof, apologeta i męczennik. Interpretuje on tekst Rdz 49, 11 kilkakrotnie w swoich pismach (por. A I 32, 1. 5. 7—11; D. 52, 2; 54, 1; 63, 2; 76, 2)². Weźmy pod uwagę interpretację zawartą w Apologii pierwszej (A I 32, 5. 7—11): po dwukrotnym zacytowaniu tekstu Rdz 49, 11 Justyn nadaje mu sens chrystologiczny: „słowa te (...) były symbolem wskazującym na to, co się dzieć miało z Chrystusem i co On sam miał uczynić (...) Słowa bowiem »który w krwi winogron pierze swoją szatę« były zapowiedzią męki, jaką miał cierpieć, ażeby krwią swoją oczyścić tych, co w Niego wierzą. Szata bowiem, o której Duch Boży mówi przez proroka, to jego wierni, w których mieszka Słowo, nasienie Boże. Zaś wyrażenie »krew winogron« oznacza, że Ten, który przyjdzie, ma wprowadzić krew, lecz nie pochodzi ona z nasienia ludzkiego, tylko z mocy Bożej”. W D 54, 1 Justyn dodaje, że zdanie z Rdz 49, 11 oznacza, iż krwią Jezusa „mieli być obmyci Jego wierni (...) A zatem prorocstwo, które przytoczyłem, pokazuje, że Chrystus nie jest człowiekiem ludzkiego pochodzenia, zrodzonym zwykłym ludzkim sposobem”.

¹ Historią interpretacji Rdz 49, 11 u Ojców greckich i łacińskich zajął się V. Ianniello w wystąpieniu pt. *Il sangue dell'uva*, wygłoszonym podczas tygodnia studiów nt. „Sangue e antropologia biblica nella patristica” w Rzymie 23—28 XI 1981. Por. ponadto F. Vattioni (red.), *Sangue e antropologia biblica*, 2 tomy, Roma 1981.

² Skróty dzieł Justyna (PG 6):

A I — *Apologia pierwsza*,

D — *Dialog z Zydem Tryfonem*.

Polski przekład tych dzieł dał ks. A. Lisiecki w: *Pisma Ojców Kościoła*, t. IV, Poznań 1926.

Wyrażenie z Rdz 49, 11 „krew winogron” (hebr. *dam* (*anābim* lub *dam enāb*; LXX: *haima staphylēs*; Vlg. *sanguis uvae*) występuje w Starym Testamencie parę razy (por. Pwt 32, 14; Syr 39, 26) na oznaczenie wina, w szczególności czerwonego, tak typowego dla Palestyny. Wyrażenia podobne znajdujemy również w literaturach semickich. M. J. Dahood zwrócił uwagę na imię bóstwa *Damu* występujące na tabliczkach z Ebla³, bóstwa bardzo tam popularnego.

Justyn — podobnie jak inni autorzy starochrześcijańscy — nie porzeka na sensie wyrazowym tego zwrotu, lecz nadaje mu sens symboliczny. Sens wyrazowy polega na tym, że „krew winogron” — wino nie jest dziełem człowieka, lecz Boga, który daje wzrost i siłę roślinie. „Krwi winnej nie utworzył człowiek, tylko Bóg” — wyjaśnia nasz Apologeta w D 54, 2. Sens symboliczny wyrażenia o krwi winnej umieszcza Justyn w kontekście swej oryginalnej doktryny o Słowie—Logosie. Logos—Słowo Boże, które jaśnieje w pełni w Jezusie Chrystusie, zostało rozsiane niczym nasienie wśród ludzi (*logos spermatikos*). Dzięki temu wszyscy ludzie mają jakieś uczestnictwo w Chrystusie, także ci, co żyli przed Nim, mają z Nim swoją część (*hoi meta logou biōsantes*). Do zdobycia pełnej prawdy objawionej ów *logos spermatikos* nie wystarczy — ludzie posiadają tylko część Słowa (*hoi kata spermatikou logou meros*). Pełnia Słowa—Logosu jest dopiero w Chrystusie, dlatego tylko chrześcijanie mogą znać pełnię Słowa Bożego⁴.

Trzeba jeszcze podkreślić w ujęciu Justyna charakter soteryjny „krwi winogron”, którą zostali obmyci uczniowie Chrystusowi. Możemy tu mówić o znaczeniu sakramentalnym krwi poprzez sakrament chrztu i Eucharystii.

Temat krwi jako narzędzia zbawienia zajmuje dużo miejsca w pismach Justyna⁵. Tytułem tylko wyliczenia przedstawimy główne ujęcia tego tematu przez naszego autora.

1) Krew jako tabu pokarmowe, które Justyn odnosi do tzw. przykazania noachickiego w Rdz 9, 4 (D 20, 1) uważając, że zostało ono później błędnie interpretowane (D 20, 2). Zatem klauzula „krwi życia”, która zajmuje tyle miejsca w nakazach moralnych Kpł 1, 5; 17, 11 i przedostała się do sporu w Kościele pierwotnym w Dz 15, 29, nie znajduje uzasadnienia w opinii Apologety⁶.

³ Zob. art. Dahooda w: *Sangue e antropologia biblica*, Roma 1931. Por. G. Pettinato, *Ebla*, Milano 1979, ss. 279. 286. E. R. Martinez, *Hebrew—Ugaritic Index*, II. *With an Eblaite Index to the Writings of M. J. Dahood* (Subs. Bibl. 4), Rome 1981.

⁴ Por. szerzej: L. W. Barnard, *Justin Martyr. His life and thought*, Cambridge 1966; E. R. Goodenough, *The Theology of Justin Martyr*, Amsterdam 1968 (= Jena 1923).

⁵ Zob. F. Giardini, *Il sangue di Cristo negli scritti di Giustino filosofo e martire*, w: „Tabor” 17 (1963) 519—528.

⁶ Na temat „krwi życia” w Kpł 17, 10—14 wywiązała się w ostatnich latach dyskusja egzegetów. R. Schwager (*Brauchen wir einen Sünden-*

2) Krew obrzezania „nie ma już żadnego znaczenia (...) my wierzymy w krew, która niesie zbawienie” (D 24, 1). W kategorii krwi obrzezania przeciwstawia Justyn dwa domy Jakuba: „jeden z krwi i ciała, drugi zaś zrodzony z wiary i z ducha” (D 135, 6).

3) Krew baranka paschalnego. „Otóż tajemnica baranka, którego Bóg rozkazał ofiarować jako paschę, była obrazem Chrystusa. Jego to krwią wierni, wiarą w Niego przejęci, namaszczają swe domy, to znaczy samych siebie. Albowiem tworzywo, które w postaci Adama wyszło z rąk Bożych, stało się »domem« Tchnienia Bożego” (D 40, 1; por. jeszcze D 111, 3).

4) Justyn przyjmuje symboliczne znaczenie purpurowego sznura Rachab z Joz 2, 18. 21. Nie jest zresztą w tym odosobnionym wśród pisarzy starochrześcijańskich. Sznur Rachab jest symbolem krwi Chrystusowej, „ponieważ przez nią z wszystkich narodów ci, co niegdyś byli grzeszni i niesprawiedliwi, dostępują zbawienia, otrzymują odpuszczenie grzechów i już więcej nie grzeszą” (D 11, 4)⁷. Podstawą zatem symboliki szkarłatnego sznura z Jerycha jest wartość ekspiacyjna krwi Jezusa.

5) Krew Getsemani. Justyn powołując się na *Apomnēmoneumata tōn apostolōn*, czyli Ewangelie, pisze, że „Jezus pocił się jak gdyby krwią skrzepłą” (D 103, 8). Widać z tego, że zna tekst Łk 22, 44, chociaż nań się wyraźnie nie powołuje. Rzecz znamienna, że krwawy pot Jezusa łączy Justyn z przepowiednią Ps 22 (21), 15: *jak woda się rozplynąłem*, co zdaje się wskazywać na natężenie cierpienia Jezusa w czasie modlitwy w ogrodzie oliwnym aż do objawów fizjologicznych, a nie na fakt pocenia się samą krwią.

6) Ekspiacyjna rola krwi Jezusa. Zostaliśmy odkupieni „przez krew Chrystusa i śmierć Jego” (D 13, 1). Niewątpliwie jest to aluzja do tekstu Hbr 9, 13. Na innym miejscu porównując Jezusa do Jakuba, który „służył Labanowi za trzody różnej maści”, pisze Justyn, że „Chrystus również służył aż do niewoli krzyża za ludzi różnego rodzaju i odkupił ich krwią i tajemnicą krzyża” (D 134, 5). Wyrażenie „niewola krzyża” jest aluzją do Flp 2, 7—8.

bock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften, München 1978) idzie za tezą filozofa R. Girarda (*La violence et le sacré*, Paris 1972), że agresja rodzi ofiarę składaną jako zadośćuczynienie. Dyskusja daleka do zakończenia.

Na temat tzw. przykazania noachickiego zob. L. Stachowiak, *Der Sinn der sogenannten Noachitischen Gebote (Genesis IX, 1—7)*, w: J. A. Emerton (ed.), *Congress Volume Vienna 1980* (VT Suppl. 32), Leiden 1981.

⁷ Widoczny wpływ 1 J 3, 6—9 o bezgrzeszności chrześcijan. Por. I. de la Potterie, *L'impeccabilité du chrétien d'après 1 J 3, 6—9*, w: *La Vie selon l'Esprit* (Unam Sanctam 55), Paris 1965, ss. 197—216.

7) Krew Pamiątki Eucharystycznej. W znanym tekście A I 66, 2. 3 Justyn mówi o krwi, którą Jezus przybrał dla naszego zbawienia i która w przemianie Eucharystii jest krwią wcielonego Jezusa. Powołuje się przy tym na słowa konsekracji kielicha przez Jezusa według Mt 26, 28⁸. Jezus przekazał nam sprawowanie kielicha „wśród modłów eucharystycznych na pamiątkę krwi swojej” (D 70, 4). Można tu widzieć odniesienie do Pawłowego tekstu w 1 Kor 11, 25.

W kontekście wyżej przedstawionej nauki Justyna o krwi Chrystusa, interpretacja Rdz 49, 11 o krwi winogron ma charakter wyraźnie chrystologiczny i jest — według naszego Apologety — dowodem na Bóstwo Jezusa i Jego dziewicze poczęcie. Częste powoływanie się na ten tekst świadczy, że Justyn przywiązywał doń dość dużą wagę w dyskusji chrystologicznej, zwłaszcza z żydami.

Nauka Justyna uległa wpływom stoicyzmu⁹. Jako filozof chciał połączyć filozofię z chrześcijaństwem. Niemniej jednak trzeba zwrócić uwagę na Justyna jako interpretatora Pisma Świętego¹⁰. W jakim stopniu w swoich wywodach biblijnych odzwierciedlał egzegezę judaizmu palestyńskiego, pozostaje — mimo pewnych już prac na ten temat¹¹ — jeszcze do zbadania.

Kraków

KS. JERZY CHMIEL

⁸ Por. A. J. Bellinzoni, *The sayings of Jesus in the writings of Justin Martyr* (Suppl. NT 17), Leiden 1967.

⁹ Por. R. Joly, *Christianisme et philosophie. Etudes sur Justin et les Apologistes grecs du deuxième siècle*, Bruxelles 1973.

¹⁰ Na temat inspiracji Pisma Świętego u Justyna por. A. Gomez Nogueira, *La inspiration biblico-profética en el pensamiento de San Justin*, „Helmantica” 18 (1967) 55—87; J. Chmiel, *L'inspiration biblique chez Saint Justin*, „Analecta Cracoviensia” 9 (1977) 155—164.

¹¹ Por. W. A. Shotwell, *The Biblical Exegesis of Justin Martyr*, London 1965; G. Otranto, *Esegesi biblica e storia in Giustino* (Dial. 63—84), (Quaderni di Vetera Christianorum 14), Bari 1979.

Ks. Kazimierz Hoła

PRZEKŁADY SŁOWA „MYSTERION” W ŁACIŃSKICH TŁUMACZENIACH BIBLIJNYCH

1. DLACZEGO PRZEKŁAD NA SACRAMENTUM LUB NA MYSTERIUM?

Greckie słowo *mystērion* odegrało ważną rolę w dziejach teologii chrześcijańskiej. Przełożone zostało bowiem w piśmiennictwie chrześcijańskim na łacińskie *sacramentum*, które stało się później

fachowym terminem teologicznym na oznaczenie owego wydarzenia zbawczego, jakie w naszym dzisiejszym języku nazywamy sakramentem. Pierwszy chrześcijański przekład *mysterium* na *sacramentum* dokonany został, jak wiadomo, w tłumaczeniach Biblii. Z faktem tym wiąże się szereg ciekawych problemów. Antycypując rezultaty dociekań, które zostaną przedłożone w dalszym toku niniejszego artykułu, zauważmy najpierw, że podstawowa treść znaczeniowa wyrażu *mystērion* jest odmienna od analogicznej treści terminu *sacramentum*. Nadto, precyzując rzecz bliżej, dodajmy, że starołacińskie tłumaczenia Biblii pochodzenia afrykańskiego, zwane Afrą, przekładają *mystērion* prawie zawsze na *sacramentum*¹, natomiast w tłumaczeniach obszaru europejskiego bywa różnie: starołacińskie tłumaczenia zwane Italą oddają *mystērion* niekiedy przez zapożyczone z greckiego słowo *mysterium*, innym razem znów przez *sacramentum*²; podobnie rzecz się przedstawia w Wulgacie, która jednak już przeszło dwukrotnie częściej przekłada *mystērion* przez *mysterium* niż przez *sacramentum*. Powstają w związku z tym pytania: jak, tzn. na jakiej podstawie doszło do przekładu *mystērion* na *sacramentum*, a następnie dlaczego wymienione tłumaczenia w pewnych przypadkach przekładają *mystērion* na *sacramentum*, w innych zaś posługują się zapożyczonym z greckiego słowem *mysterium*? Zdaniem poważnych uczonych sprawa ta nie została dotąd zadowalająco wyjaśniona. Skłania to do podejmowania dalszych dociekań zmierzających do rozwiązania problemu. Zadaniu temu ma właśnie służyć niniejszy artykuł. Autor pragnie przedłożyć w nim rezultaty własnych poszukiwań, które, jak sądzi, rozwiązanie to przybliży. Przed wyłożeniem właściwej próby hipotetycznego rozwiązania problemu uważa jednak za celowe przedłożenie wyników badań prowadzonych przez autorów zajmujących się tą kwestią.

2. REZULTATY DOTYCHCZASOWYCH BADAŃ

Autorzy zajmujący się sformułowanymi wyżej problemami zstawnawiają się najpierw, dlaczego najstarsze afrykańskie przekłady łacińskie Biblii tłumaczą, jak wspomniano, prawie zawsze *mystērion* na *sacramentum*. Dla wyjaśnienia tego faktu podają jako powód, że ówczesne chrześcijaństwo przyjmując pozycję obronną w odniesieniu do pogan unikało wyrażań, które trąciły „pogaństwem”, do ta-

¹ Zob. J. Finken-zeller, Sakrament. III — Dogmengeschichtlich, w: LThK² 9,221.

² Trudno ustalić dokładnie proporcję tych przekładów, gdyż z dostępnej dzisiaj, wydawanej przez OO. Benedyktynów z Beuren *Vetus Latina* ukazało się dotąd kilka tomów, zawierających niewielką część z zaplanowanej całości. Zob. *Wstęp ogólny do Pisma Świętego* pod red. ks. J. Homerskiego, Poznań 1973, s. 68.

kich zaś należał niewątpliwie termin *mysterium* używany w literaturze łacińskiej m.in. na oznaczenie pogańskich misteriów religijnych. Wymieniona racja odpowiada wprawdzie — i jak się wydaje zadowalająco — na pytanie, dlaczego w najstarszych przekładach łacińskich Biblii nie posłużono się odpowiednikiem *mysterium*, jednakże nie tłumaczy, dlaczego zastosowano termin *sacramentum*. Wyjaśnieniem mogłoby być tutaj tylko wykazanie, w jaki sposób *sacramentum* znaczeniowo odpowiednik dla *mystērion*. I tutaj zaczynają się poważne trudności. Zasadnicza trudność, jak zaznaczono we wstępie do niniejszej kwestii, polega bowiem na tym, że podstawowe, etymologiczne znaczenie słowa *mystērion* (= tajemnica) jest różne od analogicznego znaczenia słowa *sacramentum* (= święte). Jeśli jednak Afra, a później Itala i Wulgata, faktycznie przekłada jedno na drugie, to musiało już chyba wcześniej nastąpić zrównanie albo przynajmniej zbliżenie ich znaczeń. Powstaje w związku z tym szereg dalszych pytań: jaki był przebieg tego zjawiska i w jakim kierunku zmierzał? Czy *mystērion* zbliżyło się w swym rozwoju semantycznym do *sacramentum*, czy też odwrotnie? A może wzajemnie zbliżyły się one do siebie?

Próby rozwiązania tych problemów podjęto już przed ostatnią wojną światową. Zapoczątkowała je hipoteza J. Ghellincka i E. Backera³, dotycząca nieco innego zagadnienia, mianowicie procesu chrystianizacji pojęcia *sacramentum*. Według nich punktem wyjścia dla chrystianizacji wymienionego terminu (i odpowiadającego mu pojęcia) było klasyczne jego rozumienie jako przysięgi, pisarzem zaś, który odegrał decydującą rolę w jego rozwoju, miał być Tertulian. Zdaniem ich wyszedł on od wzmiankowanego znaczenia klasycznego tj. przysięgi wojskowej — *sacramentum militiae*, a następnie inspirując się ideą służby Chrystusowej — *militia Christi*, zastosował termin *sacramentum* do chrztu, który uznał za przysięgę *par excellence*: jest ona według niego konsekracją i zaangażowaniem się przyrównywalnym do poświęcenia się — *devotio*. W ten sposób Tertulian miał otworzyć drogę do dalszego rozwoju znaczenia terminu *sacramentum*, tj. w szczególności do zastosowania go do pojęcia inicjacji chrześcijańskiej⁴.

Hipoteza ta spotkała się z ostrą krytyką m.in. ze strony takich autorów, jak M. Sainio i A. Kolping. Zarzucono jej przypisywanie przesadnej roli Tertulianowi, nieliczenie się z faktem występowania słowa *sacramentum* o określonym znaczeniu w pierwszych przekładach Biblii oraz zbyt słabe oparcie w źródłach, ze względu na ograniczoną ilość miejsc, w których *sacramentum* zastosowane jest

³ Por. R. Braun, „*Deus christianorum*”. *Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertulien*, Paris 1962, s. 436 n.

⁴ Relacjonuję za: R. Braun, dz. cyt. s. 435, przyp. 2.

w odniesieniu do chrztu; toteż dzisiaj hipoteza ta nie jest już podtrzymywana⁵.

Kontynuując już po wojnie dociekania nad problemem chrystianizacji słowa *sacramentum*, ciekawą hipotezę wysunął cytowany wyżej A. Kolping. Zdaniem jego *sacramentum* stało się wyrażeniem potocznym w języku mówionym Afryki rzymskiej ze swym pierwotnym znaczeniem „uświęcającego środka”⁶. Na szczególną uwagę zasługuje w tej hipotezie słuszne, jak się wydaje, spostrzeżenie, że rozwój językowy jakiegoś słowa i pojęcia nie ogranicza się do samego języka pisanego.

Rozwiązanie problemu przekładu *mystērion* na *sacramentum* przybliżyły natomiast więcej dociekania prowadzone w okresie wojennym i powojennym przez M. Sainio, C. Mohrmanna i M. Verhelijena. Sainio, a później Mohrmann, zwrócił uwagę na mało znany przez leksykografów sens słowa *sacramentum*, mianowicie zauważył, że u pewnych pisarzy pogańskich I i II wieku jest ono używane w znaczeniu „więzi świętej i prawnej”, „unii świętej”. Opierając się na tym spostrzeżeniu Sainio doszedł do wniosku, że punktem wyjścia dla chrześcijańskiego znaczenia *sacramentum* była „jedność” zawarta w więzi zamkniętych społeczności religijnych, które określało przedchrześcijańskie znaczenie słowa *mystērion*. W tym założeniu był więc rzeczą zrozumiałą przekład *mystērion* na *sacramentum* o bliskoznacznym sensie więzi świętej⁷. Wychodząc z podobnego założenia Mohrmann wysunął przypuszczenie, że zbliżenie znaczeniowe między *mystērion* a *sacramentum* nastąpiło w języku wspólnot chrześcijańskich II wieku, wtedy gdy *mystērion* ewoluując od idei teologicznej abstrakcyjnej, jaką oznaczało w Nowym Testamencie, przybrało sens bardziej konkretny, tj. sens więzi świętej i prawnej, charakterystyczny dla słowa *sacramentum* u wzmiankowanych pisarzy pogańskich I i II wieku. Taki sens sprzyjał zastosowaniu słowa *sacramentum* przez tłumaczy greckiej Biblii w miejscach, gdzie *mystērion* oznacza unię mistyczną Chrystusa z wiernymi, jak np. w Kol 1,27. Vice versa zaś *sacramentum*, zdaniem Mohrmanna, uległo powszechnemu zjawisku morfologicznemu, polegającemu na osłabieniu sensu konkretyzującego przyrostka *-mentum*, który w późniejszej łacinie stał się prostym przyrostkiem nominalnym, nie mającym ścisłego znaczenia. W ten sposób *sacramentum* mogło zacząć oznaczać po prostu „rzecz święta” — *sacrum*, dzięki czemu mogło zostać wyeliminowane wyrażenie *sacrum*, *sacra*⁸. Wreszcie Verhelijen dla wyjaśnienia zrównania *sacramentum*-*mystērion* odwołał się do żydowskiej prehistorii *sacramentum* chrześcijańskie-

⁵ Tamże, s. 437.

⁶ Tamże.

⁷ Tamże.

⁸ Tamże, przyp. 4; s. 438 przyp. 1.

go. Zdaniem Verhelijęna zdumiewające i niewytłumaczalne byłoby przekładanie słowa *mystērion* o znaczeniu „sekrety” na termin *sacramentum* o znaczeniu „pieniężnego zastawu” czy „unii świętej”; zaczął tedy szukać rozwiązania na innej drodze, mianowicie w judaizmie i literaturze rabinistycznej. W rezultacie poczynionych poszukiwań stwierdził, że u Symmachusa i Teodocjana *mystērion* stosowane jest wielokrotnie jako tłumaczenie hebrajskiego słowa *sōd*, które w Biblii występuje w takich znaczeniach, jak: „społeczność”, „zgrupowanie”, „obrada”, „plan”, „zamiar”, „zaufanie”, „sekrety”, „intymność”. Kontynuując dalej swe dociekania Verhelijęn doszedł do wniosku, że szczególną rolę w procesie zrównania *mystērion* z *sacramentum* odegrało *sōd* w Ps 25 (24),14, bowiem literatura rabinistyczna zaaplikowała ten wiersz do obrzezania, które w mowie potocznej nazywano również pieczęcią. Tej to synagogalnej *sōd—mystērion* = pieczęci chrześcijanie przeciwstawili swoją „pieczęć”, tj. chrzest. Słowo *signaculum*, jakim tę „pieczęć” oznaczano, zasugerowało z kolei dla pierwotnego wyrazu *sōd—mystērion* termin *sacramentum*, bowiem jego znaczenie „więzi świętej” czyniło je szczególnie podatnym dla oddania sensu pojęcia *sōd*. W następstwie takiego zrównania między *sōd* a *sacramentum* łaciński ten termin stał się ostatecznie zdolnym przyjąć znaczenie „tajemnicy” istotne dla *mystērion*⁹.

3. PRÓBA WŁASNEGO ROZWIĄZANIA PROBLEMU

Przedłożone tutaj rezultaty badawczych poszukiwań wnoszą sporo światła do interesującego nas zagadnienia, niemniej jednak wiele problemów pozostawiają bez odpowiedzi względnie nie rozwiązują ich zadowalająco. Nie od rzeczy będzie tedy podjęcie próby skonstruowania hipotezy, która by sprawę posunęła dalej naprzód. W hipotezie tej starać się będziemy wykorzystać słuszne, według naszego mniemania, rezultaty dotychczasowych badań, uzupełniając je jednak wynikami własnych dociekań, a następnie harmonizując jedne i drugie w logiczną całość.

a. Przekład *mystērion* na *sacramentum* w tłumaczeniach afrykańskich

Przekład *mystērion* na *sacramentum* był możliwy na zasadzie pokrewieństwa znaczeniowego między owymi terminami, przy czym w grę mogło wchodzić jedno lub więcej pokrewieństw dostrzeżonych przez wymienionych uprzednio badaczy. Sądzymy jednak, że pokrewieństwa te stanowią w rzeczywistości słabą podstawę do przekła-

⁹ Tamże, s. 438.

du. Bowiem ze sensem „więzi świętej”, czy „unii świętej”, do jakiego odwołują się hipotezy wysunięte przez Sainio, Mohrmanna i Verhelijena, spotykamy się rzadko, zarówno w biblijnym *mysterion*, jak i w *sacramentum* u cytowanych pisarzy pogańskich I i II wieku. Wydaje się, że o wiele mocniejszą podstawą dla przekładu było inne pokrewieństwo znaczeniowe, na jakie nie zwrócili dotąd uwagi — jak można na podstawie dostępnej literatury sądzić — badacze zajmujący się naszym problemem. Starowią je z jednej strony właśnie sens „świętości” zawarty również w słowie *mysterion*. Nie był to wprawdzie sens pierwotny, niemniej jednak wymienione słowo bywało używane przez starożytnych pogańskich pisarzy na oznaczenie świętych sprzętów i przedmiotów, zwłaszcza rekwizytów wiezionych podczas słynnych misteriiw pogańskich do Eleusis, a także na oznaczenie przysięgi wojskowej¹⁰, w tych znaczeniach cecha świętości zawarta była w sposób b. mocny. Z drugiej zaś strony w łacińskim terminie *sacramentum*, używanym pierwotnie na oznaczenie przysięgi wojskowej, zawarta była cecha nie tylko świętości, lecz i tajemniczości; żołnierze bowiem przez przysięgę zobowiązywali się m.in. do zachowania tajemnic wojskowych. wymienione pokrewieństwa stwarzały tedy wystarczającą podstawę do przekładu *mysterion* na *sacramentum* i odwrotnie. Sam przebieg przekładu mógł się oczywiście urzeczywistniać na wiele rozmaitych sposobów. Możemy sobie wyobrazić, że słowo *mysterion* w znaczeniu „święte rekwizyty” lub „święta przysięga wojskowa” zostało przetłumaczone w żywej mowie na *sacramentum*; odwrotnie także *sacramentum* w znaczeniu „świętej przysięgi” przeniesiono na *mysterion*. Zarazem jednak na *sacramentum* przeniesiono cechę tajemniczości, podstawową w oryginalnym *mysterion*, lecz utajoną i w konsekwencji mniej lub więcej domyślną w oryginalnym *sacramentum*. Z czasem jednak cecha ta uzyskała prawo „równego obywatelstwa”, a wreszcie stała się cechą dominującą, tak że *sacramentum* zaczęło oznaczać przede wszystkim rzecz tajemniczą, lecz zarazem i świętą. Oddziaływanie *sacramentum* na *mysterion* spowodowało natomiast, że cecha świętości doszła w nim mocniej do głosu; zachowało ono jednak na stałe swe pierwotne, dominujące znaczenie tajemnicy. Tak dokonany proces przekładu w mowie żywej został następnie odzwierciedlony w przekładach pisemnych. Nie są jednak wykluczone nieco inne sposoby przekładu: równie dobrze można sobie wyobrazić odwrotną kolejność jego faz, tzn. że najpierw przekład został dokonany na piśmie, a następnie znalazło to odzwierciedlenie w mowie żywej.

Przedłożone tutaj dociekania pozwoliły dać nam hipotetyczną, lecz — jak się wydaje — dosyć przekonującą odpowiedź na

¹⁰ Zob. *Słownik grecko-polski* pod red. Z. Abramowiczówny, t. III, Warszawa 1962, s. 181 pod hasłem *mysterion*.

pierwsze z postawionych głównych pytań, tj. dlaczego najstarsze afrykańskie tłumaczenia Biblii unikają prawie wszędzie przekładu *mystērion* na *mysterium* i na jakiej podstawie przekładają ów grecki termin na łacińskie *sacramentum*. Dodajmy tu jeszcze, że wyjątkiem od tej reguły jest przekład 2 Tes 2,7: tutaj właśnie *mystērion* tłumaczone jest na *mysterium*. W świetle przedłożonej wyżej naszej hipotezy wyjaśnienie tego odstępstwa nie przedstawia żadnej trudności: *mystērion tēs anomias* w tym tekście oznacza wszakże „tajemnicę nieprawości”, czyli zła, nie mogło więc być oddane przez *sacramentum* oznaczające tajemnicę tak czy inaczej świętą. Nic nie stało natomiast na przeszkodzie, by użyć tu zapożyczonego słowa *mysterium*, które było wyrazem potocznym już u Cycerona dla oznaczenia misterii religijnych (pogańskich). W tym też znaczeniu używa go Tertulian, pierwszy spośród pisarzy chrześcijańskich posługujących się językiem łacińskim, używając zwrotu *sacramenta divina* jako przeciwstawienie do *idolorum mysteria*. Rozróżnienie to, jak się przypuszcza, było odtąd potoczne w użyciu w języku wspólnot afrykańskich¹¹.

b. Przekład *mystērion* na *sacramentum* lub na *mysterium* w tłumaczeniu Wulgaty

Pozostał nam teraz do rozwiązania drugi z postawionych problemów, mianowicie, dlaczego łacińskie przekłady Biblii z terenu europejskiego tłumaczą *mystērion* niekiedy na *mysterium*, innym razem znów na *sacramentum*. Ponieważ, jak wspomniano wyżej, źródła dotyczące przekładów wcześniejszych są trudno dostępne, ograniczymy nasze poszukiwania do przekładu Wulgaty; spodziewamy się jednak, że rezultaty tych poszukiwań rzucą właściwe światło również i na przekłady wcześniejsze.

Dociekania nasze rozpoczniemy od analizy porównawczej tekstów Nowego Testamentu, w których występuje *mystērion* przekładane na *mysterium* lub na *sacramentum*, albowiem w nich, jak zobaczymy, znajdziemy pewne kryterium ułatwiające nam z dużym prawdopodobieństwem wyjaśnić tłumaczenie słowa *mystērion* również i w Starym Testamencie.

Bacniejsze przypatrzenie się wymienionym tekstom i porównanie ich ze sobą pozwala wyciągnąć wniosek, że przekład *mystērion* na *sacramentum* występuje wszędzie tam, gdzie chodzi o bliżej określoną tajemnicę objawioną przez Boga. Z tej racji jest to tajemnica święta. Jest nią przede wszystkim Chrystus i Jego dzieło zbawcze i właśnie do tak pojętej tajemnicy świętej zastosowane jest zawsze słowo *sacramentum* w listach Pawłowych. Tak więc w Ef 1,9 n. pisze on o tajemnicy woli Boga według Jego postanowienia, które

¹¹ Por. R. Braun, dz. cyt. s. 436 przyp. 1.

powziął w Chrystusie, aby wszystko na nowo w Nim zjednoczyć; w Ef 3,3 wspomina o tej samej tajemnicy, co wyraża zwrotem, że ją przedtem opisał; w Ef 3,9 mówi o jej wykonaniu; w Ef 5,32 rozprawia o tajemnicy odnoszącej się do Chrystusa i Kościoła; wreszcie w Kol 1,27 i w Tm 3,16 tajemnicą nazywa wprost Chrystusa¹². W pozostałych miejscach w listach Pawłowych, w których w tekście greckim użyte jest *mystērion*, tłumaczone jest ono przez Wulgatę na *mysterium*. We wszystkich tych miejscach nie mamy bowiem do czynienia z „tajemnicą świętą”, jaką oddaje *sacramentum*, tj. z określoną tajemnicą objawioną przez Boga. *Mysterium* będzie więc oznaczać za każdym razem tajemnicę, której brak jest wymienionych przymiotów, a więc, po pierwsze, tajemnicę Bożą czy Chrystusową, ukrytą lub nawet objawioną, nazwaną w ten sposób wyraźnie lub mającą taki charakter na podstawie kontekstu, lecz bliżej, konkretniej nieokreślona; po wtóre zaś wszelką inną tajemnicę, co do której nie ma wzmianki ani z kontekstu wprost nie wynika, że jest przez Boga objawiona. A zatem w Rz 16,25 pisze Paweł o tajemnicy dla dawnych wieków ukrytej, teraz jednak objawionej przez Boga, lecz nie określa, na czym ona polega; podobnie w 1 Kor 2,7 mówi ogólnie o ukrytej tajemnicy mądrości, przeznaczonej przed wiekami ku naszej chwale. W Kol 1,26 wspomina najpierw o tajemnicy ukrytej przed wiekami, dopiero w następnym wierszu określa, że jest nią Chrystus; stąd zrozumiałe jest, że w tłumaczeniu łacińskim *mystērion* w wierszu 26 oddane zostaje przez *mysterium*, a w wierszu 27 przez *sacramentum*. W Kol 2,2 zachęca chrześcijan, by dotarli do tajemnicy Boga, Chrystusa¹³, znów jednak bliżej jej nie określa; podobnie w Kol 4,3 czyni wzmiankę o bliżej nieokreślonej tajemnicy Chrystusowej. W 1 Kor 4,1 wspomina o szafarzach Bożych tajemnic; w 1 Kor 14,2 o mówiących pod wpływem Ducha rzeczy tajemne; w Ef 6,19 o głoszeniu tajemnicy wiary. W Ef 3,4 mówi wprawdzie o tajemnicy Chrystusa, którą — jak wynika z Ef 3,3 — bliżej opisał, lecz rozpatruje ją tutaj niejako w aspekcie rozumowym, tzn. pod tym względem, jak on sam ją rozumie, a więc w odróżnieniu od jej aspektu objawieniowego, stąd znów zrozumiałe jest

¹² We wszystkich cytowanych w artykule tekstach Pisma Św. w języku polskim, z wyjątkiem Kol 2,2 i Mdr 12,5 posługujemy się tłumaczeniem: *Pismo święte Starego i Nowego Testamentu* w przekładzie z języków oryginalnych... pod red. Benedyktynów Tynieckich, Poznań 1965.

¹³ W tekście greckim występuje kilka odmiennych wariantów. Różnice sprowadzają się do tego, że *mystērion* użyte jest albo w połączeniu z dopełniaczem *tu theou*, albo *tu christou*, albo wreszcie z jednym i drugim. Dopełniacz ten w sposób najbardziej naturalny należy tłumaczyć jako genetivus possessivus, a więc chodzi tu o tajemnicę Boga, Chrystusa. Tak też tłumaczy go krytyczne wydanie Biblii Jerozolimskiej. Zob. *Die Bibel. Deutsche Ausgabe mit den Erläuterungen der Jerusalem Bibel*, hrsg. v. D. Arenhoevel, A. Deissler, A. Vögtle, Leipzig 1969, s. 1698.

chyba, że *mystērion* w Ef 3,3 przetłumaczone jest na *sacramentum*, a w Ef 3,4 na *mysterium*. O tajemnicach bez wzmianki, że są objawione przez Boga, pisze następnie Paweł w Rz 11,25 i w 1 Kor 15,51. Wreszcie w 2 Tes 2,7 mówi o działaniu tajemnicy nieprawości. I tu zrozumiałe jest użycie *mysterium*, a nie *sacramentum*, gdyż nie ma mowy o tym, jakoby była to tajemnica objawiona przez Boga.

Ustalone na podstawie analizy porównawczej tekstów św. Pawła kryterium stosowania *mysterium* czy *sacramentum* sprawdza się także w odniesieniu do pozostałych miejsc w Nowym Testamencie, w których w oryginale greckim występuje *mystērion*. Jest to jeden paralelny tekst w Ewangeliach synoptycznych i cztery teksty w Apokalipsie.

W Mk 4,11 Jezus mówił o tajemnicy Królestwa Bożego (w miejscach paralelnych Mt 3,11 i Łk 8,10 termin ten użyty jest w liczbie mnogiej), lecz bliżej jej nie określa; stąd w tłumaczeniach łacińskich mamy *mysterium*.

W Apokalipsie, w 1,29, tajemnicę siedmiu gwiazd i siedmiu świeczników objawia Janowi „podobny do Syna Człowieczego”. Nie dziwi tu użycie *sacramentum*, bo jest to konkretna tajemnica objawiona przez Chrystusa. Natomiast w 10,7 anioł zapowiada, że dokona się (jakaś) tajemnica Boga, lecz jej bliżej nie określa. Zgodnie z naszym kryterium mamy w tłumaczeniu *mysterium*. W 17,5 tajemnicą nazwana jest wprost niewiasta „macierz nierządnic”. Zrozumiałe jest tu użycie w przekładzie *mysterium*, a nie *sacramentum*, gdyż chodzi o „tajemnicę”, która jest przeciwieństwem „tajemnicy świętej”. Wreszcie nieco dalej, w 17,7, gdzie jest mowa o „tajemnicy niewiasty”, słowo *mystērion* ma zupełnie inny sens, albowiem oznacza konkretną tajemnicę objawioną przez Boga za pośrednictwem anioła, a więc znów przetłumaczone jest na *sacramentum*.

A czy da się zastosować nasze kryterium do Starego Testamentu? Zobaczmy, że i w tych księgach tłumaczenie słowa *mystērion* stosuje się do wymienionego kryterium przy wprowadzeniu nieznanych jego uzupełnień.

Mystērion tłumaczone jest na *sacramentum*, podobnie jak w Nowym Testamencie, zawsze wtedy, kiedy mamy do czynienia z określoną tajemnicą objawioną przez Boga i z tej racji, jak można wnioskować, noszącą cechy świętości. Znaczenie takie występuje kilka razy w Księdze Daniela, tj. 2,18; 2,30; 4,6; 2,47. W trzech pierwszych spośród wymienionych miejsc *sacramentum* tłumaczące *mystērion* określone jest konkretnie poprzedzającym zaimkiem wskazującym *hoc* (*hoc sacramentum* = ta tajemnica), w czwartym natomiast miejscu słowo to poprzedzone jest zaimkiem *omne* (*omne sacramentum*). Adekwatny jego odpowiednik polski brzmi, jak wiadomo, „wszystek”, „każdy”. Jest to tzw. zaimek przymiotny upowszechniający,

który również, aczkolwiek w mniejszym stopniu niż zaimek wskazujący, określa następujący po nim rzeczownik; zatem i tu tłumaczenie *omne sacramentum* stosuje się do podanej wyżej reguły. W tejże samej Księdze Daniela *mystērion* przekładane jest natomiast na *mysterium* tam, gdzie tajemnica względnie tajemnice objawione przez Boga nie są bliżej określone (2,19; 2,28; 2,29; 2,47), albo też — jak to ma miejsce w 2,27 — chodzi o tajemnicę, która w danym przypadku nie jest (jeszcze) objawiona przez Boga.

Pozostaje nam jeszcze do wyjaśnienia kilka pozostałych tekstów zawierających *mystērion* tłumaczone na *mysterium* lub na *sacramentum*, w odniesieniu do których zasada, przy pomocy której uzasadniłiśmy taki czy inny przekład, okazałaby się niewystarczająca; potrzebne więc będzie pewne jej uzupełnienie.

Mystērion na *sacramentum* tłumaczone jest jeszcze w czterech miejscach: Tb 12,7; Mdr 2,22; 6,24; 12,5. Wydaje się, że w miejscach tych przekład taki uzasadniony jest faktem zawierania się w mniejszym lub większym stopniu cechy świętości wynikającej z odniesienia do Boga tajemnicy, o której w danym przypadku jest mowa. Zobaczmy to bliżej. W Tb 12,7 anioł Rafał, będący zwiastunem Boga, mówi do Tobiasza: „Ukrywać tajemnice królewskie jest rzeczą piękną”. Tutaj cecha świętości wynika z dwóch powodów: po pierwsze dlatego, że o tajemnicy takiej mówi wysłannik Boga, a po wtóre, że chodzi o tajemnice królewskie, bowiem, jak wiadomo, król w Izraelu był uważany za świętego pomazańca Bożego, więc i ukrywanie jego tajemnic musiano uważać za coś świętego. Z kolei w Mdr 2,22 natchniony autor mówi najpierw ogólnie o „tajemnicach Bożych”, lecz w drugiej części wiersza określa je bliżej: chodzi o „nagrodę za prawość” i „odpłatę dusz czystych”. Nieco dalej, w 6,22 (w wydaniu łacińskim Wulgaty 6,24) tenże sam autor mówi o „tajemnicach” (domyślnie: mądrości), lecz i one mają bliski związek z Bogiem, gdyż w 7,15 prosi on Go o natchnienie, by dał mu słowa odpowiednie myślom i myśli godne tego, co mu dano.

Ostatni interesujący nas tekst z księgi Mądrości, tj. 12,5, jest b. niejasny i sprawia tłumaczom wiele kłopotu. Tłumaczenie Wulgaty znacznie różni się tutaj od dzisiejszych tłumaczeń. Niemniej ważne jest to, że *mystērion* zawarte w wymienionym wierszu odnosi ona do Boga i przekłada: *a medio sacramento tuo*, co ks. Wujek tłumaczy przez: „z pośrodku tajemnicy Twojej”¹⁴.

Ostatnią pozycję w naszych dociekaniach zajmują wreszcie cztery teksty, w których *mystērion* przetłumaczone jest na *mysterium* z zupełnie oczywistego powodu: chodzi w nich bowiem o tajemnice nie mające odniesienia do Boga, a więc niczym nieuzasadnione by-

¹⁴ Zob. *Pismo święte Starego Testamentu w przekładzie polskim* J. Wujka, Kraków² 1956, s. 735.

loby stosowanie w ich tłumaczeniu *sacramentum*. Są to: Jdt 2,2; Prz 20,19; Syr 22,22; (w wydaniu łacińskim 22,27); 27,21 (w wyd. łac. 27,24).

Kraków

Ks. KAZIMIERZ HOŁA

Ks. Jan Świslak

GEOGRAFIA APOSTOLATU BIBLIJNEGO W POLSCE W OSTATNIM TRZYDZIESTOLECIU POWOJENNYM

Dla wszystkich, którzy interesują się współczesnym duszpasterstwem polskim, nie jest rzeczą obojętną, jaką rolę pełni w nim Pismo Święte. To zainteresowanie Biblią spotęgował Sobór Watykański II, polecając otworzyć wiernym szeroko Jej skarbiec (KO,22). Jak wygląda w Polsce realizacja tego postulat? Niniejszy artykuł będzie próbą odpowiedzi na powyższe pytanie¹. Podstawę do jego opracowania stanowią periodyki diecezjalne, zawierające urzędowe dokumenty ordynariuszy oraz rozporządzenia i programy duszpasterskie kurii biskupich.

I. APOSTOLAT BIBLIJNY W PIERWSZYM DZIESIĘCIOLECIU POWOJENNYM

W pierwszych latach powojennych w warunkach polskich, najpilniejszą sprawą było dostarczenie wiernych tekstów Pisma Świętego oraz zachęta do czytania indywidualnego lub wspólnotowego w ramach nabożeństw popołudniowych. Tylko nieliczne diecezje do powyższej sprawy nawiązywały w urzędowych dokumentach. Już w roku 1946 ordynariusz diecezji lubelskiej, ks. bp S. Wyszyński, wydał rozporządzenie nt. „Prace duszpasterskie w okresie Adwentu”, w którym m. in. postuluje, by kapłani zachęcali wiernych do czytania Pisma Świętego w rodzinach podczas długich wieczorów zimowych. W tej samej diecezji lubelskiej w programie pracy duszpasterskiej na rok 1948, zwrócono uwagę na potrzebę zespołowej

¹ Szersze omówienie apostołatu biblijnego w dokumentach Kościoła w Polsce znajdziemy w pierwszym rozdziale mojej pracy doktorskiej nt. „Biblia w duszpasterstwie polskim w okresie powojennym w świetle urzędowych dokumentów kościelnych”, pisanej pod kierunkiem ks. prof. S. Grzybka na Wydziale Teologicznym ATK, Warszawa 1978.

lektury Ksiąg św. w kościele w ramach nabożeństw popołudniowych. Ponadto z ramienia Wydziału Duszpasterskiego Kurii Diecezjalnej w Lublinie, ks. bp Z. Goliński w styczniu 1949 r. wydał rozporządzenie nt. „Wielkopostna akcja rozszerzania Pisma św. i mszali niedzielnego”, w którym usilnie zaleca duchowieństwu przeprowadzenie powszechnej i planowej akcji rozprowadzenia wśród wiernych Nowego Testamentu w tłumaczeniu ks. E. Dąbrowskiego. W tym samym okresie powojennym sprawa upowszechnienia Pisma Świętego wśród wiernych została też uwzględniona w Instrukcji Wydziału Duszpasterskiego Archidiecezji Gnieźnieńskiej wydanej w 1948 r. w związku z realizacją programu duszpasterskiego w okresie Bożego Narodzenia. Między innymi zachęca się w niej do czytania Biblii w rodzinach katolickich. W tej samej sprawie wypowiedział się również trzeci synod diecezji tarnowskiej z roku 1948. Natomiast ordynariusz diecezji sandomierskiej, ks. bp J. Lorek, dwukrotnie w swych rozporządzeniach wskazywał na wykorzystanie wizyty duszpasterskiej, zwanej „kolędą”, jako okazji do popularyzacji Biblii i zainteresowania nią odwiedzanych rodzin.

Jednak powyższe dyrektywy biskupów czy kurii diecezjalnych najczęściej tylko ubocznie wspominają o potrzebie upowszechniania znajomości Pisma Świętego wśród wiernych. Dopiero w związku z Wielką Nowenną i Soborem Watykańskim II zaczęły ukazywać się liczne dokumenty, które wprost dotyczyły popularyzacji różnych form apostołatu biblijnego.

II. WPŁYW WIELKIEJ NOWENNY NA OŻYWIENIE APOSTOLATU BIBLIJNEGO W DIECEZJACH POLSKICH

Momentem przełomowym w życiu Kościoła w Polsce w ostatnim trzydziestoleciu powojennym była Wielka Nowenna przed Millennium Chrztu. Jej program duszpasterski stał się okazją do zainicjowania apostołatu biblijnego w wielu diecezjach polskich.

Pierwszy Rok Wielkiej Nowenny poświęcony hasłu: „Przyrzekamy wierność Bogu, Krzyżowi, Ewangelii i Jego pasterzóm”, był niewątpliwie impulsem do szeroko zakrojonych akcji biblijnych, przejawiających się m. in. w wydawaniu na ten temat odezwo i rozporządzeń ordynariuszy i kurii biskupich.

Rozpocniemy od diecezji gnieźnieńskiej, w której Ks. Prymas Wyszyński jako ordynariusz wydał w 1957 r. niejako wzorcową instrukcję nt. „Realizacja hasła duszpasterskiego »Wierność Ewangelii«”². Została ona ujęta w siedmiu punktach zawierających różne sposoby upowszechniania znajomości Pisma Świętego. Na przykład w punkcie szóstym omawianej instrukcji Ksiądz Kardynał nakazuje

² Por. „Wiadomości Archidiecezjalne Gnieźnieńskie” 12/1957/584—585

zaprowadzenie w każdą ostatnią niedzielę miesiąca, zamiast niesporów godzinę biblijną. Na dowód, że rozporządzenie Księędza Prymasa nie zostało tylko martwą literą w aktach kurialnych, zaczęto od września 1957 r. w periodyku diecezjalnym „Wiadomości Archid. Gnieźnieńskie” drukować co miesiąc szkice „godzin biblijnych” opracowanych przez ks. A. Billerta. Natomiast pismo kurialne wyjaśniające powyższy dokument Arcypasterza zaleca m.in. konkursy biblijne jako skuteczną formę upowszechniania wśród wiernych zwyczaju czytania Ksiąg św. Same jednak instrukcje ordynariusza czy kurii biskupiej nie zaktywizują w pełni „terenu”. Zabrakło w archidiecezji gnieźnieńskiej przygotowania oddolnego, tj. kursów duszpasterskich poświęconych sprawom biblijnym czy też skupienia biblijnego dla kapłanów szczególnie interesujących się upowszechnieniem Pisma Świętego.

Punktem wyjścia do rozwoju duszpasterstwa biblijnego w diecezji chełmińskiej był dekret ordynariusza, ks. bpa Kazimierza Józefa Kowalskiego, z dnia 30. IX. 1956 r., nakazujący wprowadzenie Niedzieli Biblijnej w ostatnią niedzielę września każdego roku³. W ślad za zarządzeniem ordynariusza ukazały się w periodyku diecezjalnym „Wskazania praktyczne na Niedzielę Biblijną” oraz materiały do kazań na powyższą „Niedzielę”. Do rozwoju akcji upowszechniania Pisma Świętego w diecezji chełmińskiej przyczyniły się niewątpliwie dni skupienia biblijnego, które odbyły się w dniach 8 i 9 lipca 1963 r. w seminarium duchownym w Pelplinie, oraz kurs duszpasterski dla kapłanów w dniu 4 września 1963 r. poświęcony również sprawom biblijnym.

Na zakończenie warto podkreślić, że w diecezji chełmińskiej do aktywizacji duszpasterstwa biblijnego przyczyniły się następujące elementy: osobiste zaangażowanie ordynariusza (odezwy), zarządzenia i programy wydawane przez kurie, współpraca z biblistami (ks. J. Stryczek, Ks. E. Zawiszewski) oraz akcja przygotowania duszpasterzy (kursy i dni skupienia biblijnego). Tak szeroko zakrojony ruch biblijny, zwłaszcza w okresie Wielkiej Nowenny, został jednak pominięty w statutach synodu diecezji chełmińskiej z roku 1959.

Dla diecezji poznańskiej okres Wielkiej Nowenny stał się również przyczyną uaktywnienia pracy duszpasterskiej w zakresie apostołatu biblijnego. Jeśli idzie o urzędowe dekryty w interesującej nas materii, to spotykamy się tylko z jednym rozporządzeniem kurialnym nakazującym przeprowadzenie Niedzieli Biblijnej w dniu 28 września 1958 r., która ma zapoczątkować tzw. godziny biblijne w parafii. Powyższą akcją biblijną w diecezji poznańskiej poprzedziło solidne przygotowanie księży poprzez kurs duszpasterski dla ducho-

³ Por. Zarządzenie diecezjalne: „Niedziela Biblijna”, „Oredownik Diecezji Chełmińskiej” 8/1957/97. Ten sam dokument został też wydrukowany w „Homo Dei” 26/1957/439.

wieństwa w dniach od 17 do 19 września 1957 r. w Seminarium Duchownym w Poznaniu, poświęcony głównie zagadnieniom biblijnym. Celem dostarczenia duszpasterzom pomocy w realizacji zarządzenia o Niedzieli Biblijnej zaczęto ogłaszać w periodyku archidiecezjalnym „godziny biblijne” opracowane przez ks. M. Wolniewicza. Niewątpliwym mankamentem duszpasterstwa biblijnego w diecezji poznańskiej jest brak jakiegokolwiek wystąpienia ordynariusza w tej sprawie i słabe zainteresowanie się kurii akcją upowszechniania Pisma Świętego. Natomiast do pozytywnych przejawów należy zaliczyć działalność znanego biblisty poznańskiego ks. M. Wolniewicza.

W diecezji gdańskiej hasłem do rozpoczęcia apostołstwa biblijnego była „Instrukcja w sprawie upowszechniania czytania Pisma Świętego” wydana w dniu 16 kwietnia 1960 r. przez ks. bpa E. Nowickiego⁴. W dziesięciu punktach ksiądz biskup podaje zasady duszpasterstwa biblijnego. Uważna lektura tego dokumentu pozwala wnioskować, że w dużej mierze zasady te są oparte o wydaną wcześniej instrukcję Księdza Prymasa z 1957 r. zawierającą program odnowy biblijnej w diecezji gnieźnieńskiej. Natomiast nowością instrukcji ordynariusza gdańskiego jest zalecenie urządzania corocznie „Tygodnia Biblijnego”, który w skali ogólnopolskiej został zaprowadzony dopiero w Roku Soborowym 1967.

W następnym roku w ramach pomocy duszpasterskich w „Miesięczniku Diecezjalnym Gdańskim” opublikowano „Wskazania dotyczące duszpasterskiego zastosowania instrukcji w sprawie upowszechniania czytania Pisma Św.”, w których proponuje się duszpasterzom wykorzystanie konkursów i zagadek dla wzbudzenia większego zainteresowania Słowem Bożym. Znamienny jest też artykuł wydrukowany w omawianym periodyku diecezjalnym, zatytułowany „Celebratio Verbi Divini”, w którym ks. J. Łypa podaje szczegółowe wskazówki, jak urządzać nabożeństwo biblijne w parafii. Nie bez znaczenia dla rozwoju ruchu biblijnego w diecezji gdańskiej były inicjatywy ze strony seminarium duchownego, które z racji urządzania Tygodni biblijnych, zapraszało do siebie młodzież akademicką Trójmiasta na tradycyjny wieczór biblijny. Reasumując biblijną odnowę w diecezji gdańskiej należałoby wskazać na brak kursów dla duchowieństwa na temat duszpasterstwa biblijnego czy też rekolekcji ukierunkowanych na Pismo Święte. Natomiast w uchwałach II synodu diecezji gdańskiej z 1973 r. w czwartym tytule: „Posługa Słowa Bożego” poświęcono cztery statuty (od 116 do 119) sprawom lektury Pisma Świętego i nabożeństwom biblijnym.

Pierwszym urzędowym aktem na temat upowszechniania Pisma Świętego w diecezji częstochowskiej był dekret ordynariusza z dnia 30. IX. 1961 r. ustanawiający ostatnią niedzielę września jako „Nie-

⁴ Por. „Miesięcznik Diecezjalny Gdański” 4/1960/178—181.

dzielę Biblijną Diecezji Częstochowskiej”⁵. W powyższym rozporządzeniu jest powiedziane, że Wydział Duszpasterski Kurii będzie określać prace kościelne tej Niedzieli. Niestety, w miesięczniku diecezjalnym nie znajdujemy żadnych urzędowych wskazań co do realizacji wspomnianego wyżej dekretu biskupa częstochowskiego. Jedynie w ramach pomocy duszpasterskich zamieszczono artykuły znane biblisty ks. S. Grzybka. Natomiast w „Programie pracy duszpastersko-katechetycznej w diecezji częstochowskiej w VIII Roku Wielkiej Nowenny”, m. in. wspomniano tam o urządzeniu „Godziny biblijnej” w ramach nabożeństw popołudniowych. Jednak w tej diecezji, mimo inicjatywy ordynariusza (dekret o Niedzieli Biblijnej), brak jest zainteresowania apostolatem biblijnym ze strony kurii, która nie zorganizowała kursu duszpasterskiego, nawiązującego do zagadnień biblijnych.

Odnowa biblijna w diecezji wrocławskiej rozpoczęła się od skupienia duszpastersko-ascetycznego, które odbyło się w dniach od 19 do 22 listopada 1962 r. Wzięło w nim udział duchowieństwo całej diecezji. Konferencje głosił biblista ks. Jan Stępień. Przedstawił on znaczenie Pisma Świętego w aspekcie wychowawczym. Wśród różnych sposobów szerzenia znajomości Pisma Świętego, jak ambona, katechizacja, najszerszej została omówiona „Godzina biblijna”. Zapoczątkowana w ten sposób akcja odnowy biblijnej znalazła swój wydzźwięk w rozporządzeniu Kurii Diecezjalnej Wrocławskiej o Nieszporach Biblijnych, które zostało zamieszczone jako końcowy wniosek z rozważań listopadowych dni skupienia.

Inne ważne wydarzenie z dziedziny upowszechniania Pisma Świętego w diecezji wrocławskiej, to zaprowadzenie „Niedzieli Biblijnej” w 1964 r. na mocy rozporządzenia ordynariusza, ks. bpa Antoniego Pawłowskiego⁶. Również kuria biskupia podała szczegółowy program „Niedzieli Biblijnej”. Następną jeszcze sprawą świadczącą o dogłębnym przemyślanej akcji odnowy biblijnej w diecezji wrocławskiej, to włączenie tematu „Praktyczne sposoby szerzenia Pisma Św. w parafii” do programu egzaminów proboszczowskich. Z powyższego przeglądu inicjatyw związanych z duszpasterstwem biblijnym w diecezji wrocławskiej wynika, że właściwie zostały spełnione wszystkie wymagania organizacyjne dotyczące upowszechniania Pisma Świętego. Zauważa się jednak zbyt małą aktywność kurii biskupiej, która nie wykazała dostatecznego zainteresowania w przygotowaniu i ogłaszaniu pomocy duszpasterskich dla kapłanów pragnących realizować apostolat biblijny.

Następnym etapem wzmożonego zainteresowania problematyką biblijną był VIII Rok Wielkiej Nowenny, obchodzony pod hasłem

⁵ Por. „Częstochowskie Wiadomości Diecezjalne” 35/1961/309.

⁶ Por. „Kronika Diecezji Wrocławskiej” 47/1964/60.

odnowienia kultury chrześcijańskiej, uwzględniający w swoich ramach i odnowę kultury biblijnej Ludu Bożego.

W diecezji warszawskiej w związku z programem pracy duszpastersko-katechetycznej VIII Roku Wielkiej Nowenny, na mocy rozporządzenia kurialnego z 1964 r., nakazano zaprowadzenie „Godziny biblijnej” w czwartą niedzielę miesiąca, ale tylko w parafiach miejskich. W następnym roku Wydział Duszpasterski Kurii Warszawskiej ogłosił wskazania nt. „Pismo święte w duszpasterstwie”. Niewątpliwie dokument ten jest godny uwagi ze względu na wielkopłaszczyznowy charakter propozycji zmierzających do szerszego zastosowania Pisma Świętego w praktycznej posłudze Kościoła. Rzecz znamienna, że autorzy tego dokumentu wysuwają propozycję, jako wielce pożądaną, zaprowadzenie w diecezji warszawskiej „Niedzieli biblijnej”, co niestety nie zostało nigdy zrealizowane. Do apostołatu biblijnego powrócono jeszcze z racji Roku Soborowego i w następnych latach, ale tylko w płaszczyźnie formalnej, ogłaszając o „Tygodniu biblijnym” w ramach ogólnopolskich skoordynowanych akcji duszpasterskich. Niestety trzeci synod archidiecezji warszawskiej z 1974 r. prawie zupełnie pominął to zagadnienie. Duszpasterstwu biblijnemu w diecezji warszawskiej zabrakło przygotowania ogółu duchowieństwa w tym kierunku. Odczuwa się też brak odpowiedniej odezwy czy listu pastreskiego na tematy popularyzacji Pisma Świętego.

VIII Rok Wielkiej Nowenny był również inspiracją do odnowy kultury biblijnej ludu Bożego w diecezji kieleckiej. Za inicjatora tej odnowy należy uważać znanego bibliście ks. J. Kudasiewicza. Jego artykuł nt. „Pismo św. w naszej parafii”, zamieszczony w „Kieleckim Przeglądzie Diecezjalnym” stał się pierwszą i zasadniczą podwaliną apostołatu biblijnego na tym terenie. Świadczy o tym rozporządzenie kurialne, które w/w artykuł nazywa instrukcją, a jej wskazania poleca wprowadzić w duszpasterstwie parafialnym. Inną ciekawą inicjatywą było opublikowanie w periodyku diecezjalnym z 1965 r. obszernego wyjaśnienia nt. Wigilii Biblijnej oraz podanie kilku gotowych schematów służących do przeprowadzenia nabożeństw biblijnych. Kontynuacją programowego artykułu: „Pismo św. w naszej parafii” jest następne opracowanie ks. J. Kudasiewicza, zatytułowane: „Nowe formy duszpasterstwa biblijnego”. Wśród nich autor wymienia i szeroko omawia: kręgi biblijne, biblijną rewizję życia i inne formy zmierzające do zbliżenia rodzin do Pisma Św. Również i w tej diecezji za mało było zaangażowania w apostołat biblijny kurii biskupiej, jak i samego ordynariusza, który w omawianej sprawie nie wydał żadnego dokumentu.

W diecezji gorzowskiej w związku z ogłoszeniem programu pracy duszpasterskiej na VIII Rok Wielkiej Nowenny, wprowadzić oficjalnie nie zainicjowano apostołatu biblijnego, to jednak nie pominięto

tej sprawy zupełnym milczeniem. Biskup gorzowski w rozporządzeniu duszpasterskim z dnia 2 maja 1972 r. nawiązując do akcji „Pomocników Maryi”, postanowił wprowadzić — podczas spotkań zespołów parafialnych — praktyczne pouczenia wiernych o umiejętności czytania Pisma Świętego i rozmyślania nad nim. W innym jeszcze rozporządzeniu ordynariusza z dnia 17 maja 1973 r. polecono wykorzystać modlitewną lekturę Pisma Świętego na wywiadówkach związanych z katechizacją dzieci oraz na spotkaniach z rodzicami ministrantów. Jednak apostołat biblijny w tej diecezji, poza dwoma wymienionymi wyżej zaleceniami biskupa, nigdy nie nabral prawdziwego rozmachu.

III. ROZWÓJ APOSTOLATU BIBLIJNEGO W OKRESIE POSOBOROWYM

Nowym impulsem do ożywienia akcji biblijnej w duszpasterstwie polskim był „Rok Soborowy” obchodzony w 1967 r. Wśród przygotowanych przez Komisję Duszpasterską Episkopatu „Akcji (zadań) duszpasterskich w Roku Soborowym” m. in. zaproponowano przeprowadzenie Tygodnia Biblijnego w dniach 24—30 września 1967 r. Ponadto komisja ta rozesała do wszystkich kurii diecezjalnych szczegółowy program tegoż „Tygodnia”.

Zacznijmy od diecezji wrocławskiej, która w swym miesięczniku zamieściła zarówno „Akcje duszpasterskie w Roku Soborowym”, jak też i pełny tekst ogólnopolskiego programu Tygodnia Biblijnego⁷. Jednak samo tylko ogłoszenie w periodyku diecezjalnym choćby najlepszych programów niczego jeszcze nie rozwiąże. Musi iść za tym planowa akcja wśród duchowieństwa i wiernych, zmierzająca do popularyzacji Pisma Św.

W podobny sposób postąpiono w diecezji opolskiej, ograniczając się jedynie do formalnego ogłoszenia ogólnopolskiego programu Tygodnia Biblijnego, jednak z pominięciem załączników, które zostały dodane przez Komisję Duszpasterską Episkopatu. Natomiast władza diecezjalna nic od siebie nie uczyniła, jeśli chodzi o przeprowadzenie tegoż „Tygodnia”. W diecezji opolskiej Pismo Św. zostało uwzględnione jedynie w ramach duszpasterstwa Liturgicznej Służby Ołtarza.

Rok Soborowy 1967 stał się również punktem zwrotnym w zainteresowaniu się Pismem Św. w pracy duszpasterskiej na terenie diecezji przemyskiej. Kuria Biskupia w Przemyślu opublikowała w swoim periodyku „Wskazania duszpasterskie dotyczące odnowy biblijnej w diecezji”⁸. Między innymi zalecono też, by raz w miesiącu zamiast niesporów przeprowadzić godzinę biblijną. W zwią-

⁷ Por. „Wrocławskie Wiadomości Kościelne” 22/1967/158—163,

⁸ Por. „Kronika Diecezji Przemyskiej” 53/1967 z. 32—33,

zku z Rokiem Soborowym nakazano urządzić parafialny Tydzień Biblijny oraz konkursy i wystawy biblijne. W związku z odnową biblijną w diecezji przemyskiej, z polecenia ordynariusza, ks. bpa Ignacego Tokarczuka, zorganizowano przy pomocy profesorów bibliistów „Diecezjalny dzień biblijny dla duszpasterzy”— w dniach 13—14. VII. 1967 r. W ramach tego kursu w auli seminarium w Przemyśle urządzono wystawę biblijną ukazującą powojenne wydawnictwa z zakresu Pisma Świętego. Z krótkiego przeglądu inicjatyw związanych z duszpasterstwem biblijnym w diecezji przemyskiej wynika, że nie pozostały one w sferze formalnych zaleceń, ale przyobiekły się w realne kształty różnych akcji zmierzających do popularyzacji Pisma Świętego.

Inaczej zupełnie potraktowano odnowę biblijną w diecezji katowickiej, ograniczając się jedynie do wprowadzenia podczas niesporów nieco więcej elementu biblijnego. W związku z drugą instrukcją Stolicy Apostolskiej o należyтым wykonywaniu soborowej Konstytucji o Liturgii z dnia 4 maja 1967 r., Kuria Diecezjalna w Katowicach wydała „Wskazania duszpasterskie na nieszpory” z datą 21 czerwca 1967 r. W rozporządzeniu tym został podany zestaw perykop z Pisma Świętego do wykorzystania, zamiast *Capitulum* w niedzielnych niesporach. Zarządzenie to, chociaż wprowadziło pewną innowację na korzyść Biblii w tradycyjnym nabożeństwie, nie stanowi jeszcze właściwie rozumianej odnowy biblijnej na skalę diecezjalną. Trzeba jednak zaznaczyć, że na synodzie diecezji katowickiej w 1974 r. w schemacie o liturgii wspomniano o godzinie biblijnej i o rozważaniach nad Pismem Świętym podczas spotkań wierznych w różnych grupach nieformalnych. Chociaż w urzędowym organie kurii biskupiej w Katowicach nie napotykamy na nowe inicjatywy biblijne, to jednak na podstawie innych źródeł (ankieta z seminarium, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne”) dowiadujemy się, że były podejmowane pewne akcje związane z Pismem Świętym, ale tylko oddolnie (biblista ks. S. Pisarek) i nie obejmowały one całej diecezji.

Jeszcze inny charakter miała odnowa biblijna w diecezji łódzkiej. Z inicjatywy ks. bpa J. Rozwadowskiego, ordynariusza, położono szczególnie nacisk na organizowanie konferencji religijno-światopoglądowych dla miejscowej inteligencji. Jeden z cykli tych konferencji został w całości poświęcony tematowi związanym z Pismem Świętym. Przed jego rozpoczęciem ordynariusz wydał specjalne pismo: „Komunikat w sprawie konferencji biblijnych” z dnia 23. IV. 1969 r. W 1974 r. po raz drugi na przestrzeni kilku ostatnich lat zorganizowano cały cykl wykładów poświęconych tylko i wyłącznie kwestiom biblijnym.

Ta forma popularyzacji Pisma Św. poprzez konferencje religijne jest godną uwagi inicjatywą. Szkoda tylko, że objęto nią wyłącznie

inteligencję, a pominięto pozostałe kręgi wiernych. Tak więc w diecezji łódzkiej zabrakło szerokiej akcji biblijnej na wielu płaszczyznach duszpasterstwa.

Odnowa biblijna duszpasterstwa w diecezji sandomierskiej wiąże się ściśle z zaprowadzeniem Tygodnia Biblijnego rozpoczynającego się zawsze w pierwszą niedzielę Adwentu każdego roku. Akcją tę zapoczątkował ks. bp Piotr Gołębiowski ogłaszając po raz pierwszy w uroczystość Wszystkich Świętych w 1969 r. dokument „Odezwa przed rozpoczęciem Tygodnia Biblijnego”⁹. Myśl przewodnią „Tygodnia” zawarto w haśle „Pismo św. w każdej rodzinie”. W następnym roku biskup sandomierski wydał odezwę rozpoczynającą drugi Tydzień Biblijny pod hasłem „Czytamy wspólnie Pismo Św. w kościele i w domu”. Tym razem kuria diecezjalna po raz pierwszy wydała obszerny program tegoż „Tygodnia”, zawierający: hasło, ramowy program, modlitwę wiernych i szkice homilii. Zapoczątkowaną formę apostołatu biblijnego w podobny sposób kontynuowano i w następnych latach.

Rzeczą godną podziwu i naśladowania jest konsekwencja, z jaką są ogłaszane każdego roku akcje biblijne w diecezji sandomierskiej. Szkoda tylko, że nie zostały one poprzedzone gruntownym przygotowaniem duchowieństwa poprzez kursy duszpasterskie o tematyce biblijnej czy też dni skupienia dla kapłanów, którzy w Piśmie Św. widzą szanse odnowy pracy parafialnej.

IV. SPOSTRZEŻENIA I WNIOSKI

Z powyższego przeglądu rozporządzeń i odezwy ordynariuszy oraz urzędowych akt kurii biskupich dowiadujemy się, że w Polsce istnieje nierównomierność terenowa w rozwoju apostołatu biblijnego. Są diecezje, które już od kilkunastu lat w sposób systematyczny popularyzują znajomość Pisma Św. na swoim terenie, a inne z kolei wydają się zupełnie nie dostrzegać tego problemu. W sumie sprawą upowszechniania Biblii w duszpasterstwie jest zainteresowanych 16 diecezji, co stanowi 64% ogółu¹⁰.

Ponadto analiza omawianych wyżej rozporządzeń wykazała, jak ważną rolę w popularyzacji znajomości Pisma Św. wśród wiernych odegrała Wielka Nowenna przed Millennium Chrztu Polski. Świadczy o tym fakt, że spośród wszystkich urzędowych akt ordynariuszy i kurii biskupich, dotyczących bezpośrednio apostołatu biblijnego, aż 2/3 przypada na okres Wielkiej Nowenny a tylko 1/3 na okres po Soborze Watykańskim II.

⁹ Por. „Kronika Diecezji Sandomierskiej” 63/1970/1 n.

¹⁰ Za podstawę do obliczeń wzięto 25 diecezji z wyłączeniem Drohiczyzna i Lubaczowa, które stanowią obecnie skrawki dawnych administracji kościelnych.

Powyższe zestawienie unaocznilo również, że w naszym duszpasterstwie biblijnym istnieje zbyt wielka przewaga elementów nabożeństwa nad spotkaniami w grupach o charakterze medytacyjno-dialogowym.

Innym spostrzeżeniem, uchwyconym w toku pracy, było wykrycie pewnej prawidłowości, polegającej na tym, że rozwój ruchu biblijnego w poszczególnych diecezjach jest wprost proporcjonalny do zaangażowania się ordynariusza w te sprawy. Jednak same odezwy oraz rozporządzenia biskupa i kurii nie wystarczą, o ile nie poprzedzi je przygotowanie duchowieństwa do apostołatu biblijnego. Ponadto w uchwałach synodów diecezjalnych winny też znaleźć swoje odbicie zagadnienia pastoralne związane z Pismem Świętym.

Również nie bez znaczenia jest działalność biblistów, którzy poprzez swoje artykuły, konferencje — wykłady dla duchowieństwa i wiernych oraz udział w układaniu programów akcji biblijnych, w dużym stopniu przyczyniają się do upowszechniania Pisma Świętego w duszpasterstwie.

Oprócz tego stwierdza się brak koordynacji w planowaniu i przeprowadzaniu akcji biblijnych na terenie wielu diecezji. Przyczyną tego stanu rzeczy jest fakt, że nie powołano w naszym kraju centralnego ośrodka sterującego apostołatem biblijnym w Polsce. Tylko kompleksowe działanie duszpasterskie na płaszczyźnie diecezjalnej i ogólnopolskiej może przynieść konkretne efekty ożywienia biblijnego w poszczególnych parafiach.

Żelechlinek k. Warszawy

Ks. JAN SWISTAK

Ks. Stanisław Rumiński

NIENZANY KRAKOWSKI KAZNODZIEJA—MARIOLOG KS. FRANCISZEK KLEMENS BALICKI († 1708)

Obchody jubileuszowe Tysiąclecia Chrześcijaństwa w Polsce obudziły żywe zainteresowanie dla naszej przeszłości teologicznej, a między innymi również dla własnego dorobku naukowego na polu mariologii. Badania naukowe ostatnich lat wykazały bowiem niezbitcie, że osiągnięcie naszych rodzimych mariologów z minionych wieków są dość znaczne oraz w pełni zasługują na uwagę i pamięć potomnych. Istnieje zatem społeczne zapotrzebowanie na prace z zakresu historii dogmatów w Polsce, które pozwolą wydobyć na światło dzienne najcenniejsze myśli naszych dawnych teologów. Dla umo-

zliwienia w przyszłości syntetycznej oceny całokształtu polskiej teologii maryjnej, powstaje aktualnie nagląca konieczność monograficznego opracowania nauki poszczególnych autorów z ubiegłych stuleci. Poglądy wielu z nich zasługują jeszcze na podjęcie odpowiednich studiów. Wśród nielicznych natomiast, którzy już doczekali się swojego omówienia, znalazł się ks. Franciszek Klemens Balicki, którego mariologia była dotąd całkowicie nieznana ze względu na utrudniony dostęp do jego spuścizny pisarskiej, pozostającej po dziś dzień w rękopisie.

ŻYCIE I DZIAŁALNOŚĆ KS. BALICKIEGO

Dane biograficzne dotyczące osoby ks. Balickiego są nadzwyczaj skąpe. Nie podlega jednak wątpliwości, że jego życie i działalność wiąże się z Krakowem i tamtejszą Akademią. Pomimo żmudnych poszukiwań w krakowskich archiwach kościelnych i państwowych nie udało się ustalić daty i miejsca jego urodzin. Studia odbył na Akademii Krakowskiej, które uwieńczył w roku 1681 doktoratem z filozofii. Wkrótce potem występuje jako profesor tejże Uczelni. Wyświęcony na kapłana w 1690 roku został kanonikiem kolegiaty Wszystkich Świętych w Krakowie, a od następnego roku kaznodzieją sobotnim przy kaplicy Matki Boskiej Loretańskiej w kościele Mariackim. Wspomniane obowiązki pełnił aż do chwili śmierci, która nastąpiła w roku 1708 na skutek epidemii panującej w Krakowie.

Balicki znany był dotąd jedynie w historii literatury jako poeta, twórca łacińskich panegiryków. Najcenniejszym jednak dziełem są jego „Kazania sobotnie”, które zachowały się w Bibliotece Jagiellońskiej w Krakowie. Są to dwa kodeksy rękopiśmienne oznaczone numerami 2344 i 2345, zawierające łącznie 294 kazania, pochodzące z lat 1691—1707. One stanowią zasadnicze źródło dla poznania poglądów mariologicznych ich autora.

Na podstawie treści wymienionych kazań można też określić duchową sylwetkę ks. Balickiego, co jest poniekąd uzupełnieniem jego skromnej biografii. Nadto w oparciu o autentyczne wypowiedzi samego autora ujawnia się jego profil jako kaznodziei, a zwłaszcza jako teologa.

KS. BALICKI JAKO KAZNODZIEJA I TEOLOG

Wysoko ceniąc sobie stanowisko kaznodziei nazwał Balicki ambonę „miejszem urzędu apostołskiego”. W poczuciu zaś wielkiej odpowiedzialności za głoszoną naukę autor zawsze przygotowywał się sumiennie do kazań, wertując w tym celu — jak się przyznaje — wiele uczonych dzieł oraz poświęcając tej sprawie „wszystkie myśli,

pióro i język". Zdołał się również Balicki ustrzec od głównych wad ówczesnego kaznodziejstwa, szczególnie od panoszącego się panegiryzmu, mitologizmu, florydacyzmu i makaronizmu.

Spśród dodatnich stron warto podkreślić piętno swojskości, jakie noszą na sobie wspomniane kazania oraz ich charakter wybitnie narodowy. Oprócz wiernego obrazu panujących wówczas stosunków społecznych, zawierają one również wiele wzmianek historycznych dotyczących tak wydarzeń lokalnych jak i ogólnopństwowych. Dzięki zaś skrzętnemu zebraniu wiadomości z ówczesnego życia religijnego i moralności, a także różnych tradycji rodzinnych, narodowych i kościelnych, stanowią one ważne źródło dla historii kultury i obyczajów w Polsce.

W świetle swoich kazań Balicki jawi się jako autor, który nie tylko łączy w sobie odczucie artystyczne literata oraz mądrość życiową filozofa, ale nadto zdradza także rzetelną wiedzę teologa, co nadaje istotną wartość jego nauce o Matce Bożej.

Wprawdzie kazania Balickiego nie są jednolite pod względem teologicznej treści, ale w zależności od omawianego tematu jedne z nich zawierają pozytywny wykład jakiejś prawdy maryjnej, uzupełnione wskazaniem moralnymi czy ascetycznymi, a inne poprzez ekspozycję tekstów biblijnych popartą licznymi cytatami z różnych autorów, mających wyjaśnić referowaną opinię, sprawiają wrażenie traktatów teologicznych. Nieraz autor tylko sygnalizuje jakąś zawiłą kwestię, zostawiając ją wyraźnie „dociekaniom teologów”, a innym razem chętnie znowu do niej powraca i podejmuje od nowa jej tłumaczenie. Trudno zresztą oprzeć się wrażeniu, że Balicki czuje się na ambonie poniekąd profesorem i stąd niekiedy zdaje się nawiązywać do tradycji dawnych mistrzów uniwersyteckich, którzy pisali bardziej uczone rozprawy aniżeli kazania.

Balickiego cechuje głęboka troska o przekazanie swoim słuchaczom nieskażonej prawdy objawionej. Stąd w celu uniknięcia wieloznaczności wkłada autor wiele wysiłku w staranne wyjaśnianie zastosowanych pojęć teologicznych, a każdą przedstawioną prawdę maryjną stara się wyczerpująco udokumentować. Jest także na ogół bardzo dokładny i sumienny w cytowaniu wykorzystanych źródeł, w kontrowersjach zaś z innowiercami unika tendencyjnego przedstawiania ich poglądów, co świadczy wymownie o jego obiektywnym i naukowym.

Wartość teologiczna zreferowanej przez Balickiego nauki o Najśw. Pannie pochodzi przede wszystkim z przeprowadzonej przez niego metodą pozytywną gruntownej argumentacji biblijno-patrystycznej. Wszystkie bowiem z omawianych tez mariologicznych opiera autor na solidnym fundamencie skrypturystycznym. Dzięki temu Matka Zbawiciela została ukazana w perspektywie biblijnej oraz umieszczona w całokształcie ekonomii zbawienia. Jej przywileje i funkcje

przedstawiono w znacznej mierze słowami Biblii. Nie pomija też cytatów skrypturystycznych pozornie antymaryjnych. Można przyjąć, że autor zaprezentował między innymi w pewnym tego słowa znaczeniu mariologię biblijną, która zawsze zachowuje swoją aktualność, a szczególnie przez ostatni Sobór została jakby na nowo dowartościowana.

Nie brakuje u Balickiego licznych świadectw patrystycznych, na podstawie których pragnie autor wykazać, że prawdy maryjne istniały w świadomości Kościoła od pierwszych wieków jego istnienia. Stąd można u niego spotkać cytacje ze wszystkich niemal pisarzy starożytności chrześcijańskiej. Uprzywilejowane wśród nich miejsce zajmuje św. Augustyn. W dowodzeniu teologicznym stosunkowo rzadko nawiązuje autor do symbolów wiary, orzeczeń soborów czy rozstrzygnięć papieży, a chętniej natomiast wykorzystuje różne przekazy liturgiczne.

W wykładzie problematyki mariologicznej uwzględnia Balicki poglądy różnych teologów cytując ich wprost w zadziwiającej liczbie. Biorąc pod uwagę ilość przytoczeń największy wpływ na autora wywarł św. Bernard z Clairvaux, chociaż zasadniczo w najważniejszych kwestiach pozostaje on wierny św. Tomaszowi z Akwinu. Nie pomija też Balicki dorobku polskich mariologów, nawiązując najczęściej do opinii Justyna Zapartowicza, zwłaszcza z jego aretologii, nauki o duchowym macierzyństwie czy królewskiej godności Maryi. Wśród przytoczonych świadectw tradycji — bez jego oczywiście winy — wiele znalazło się takich, które współczesna krytyka literacka uznała za nieautentyczne. Nie brak jednak cytacji bardzo trafnie dobranych, skoro można je spotkać także u dzisiejszych teologów, a nawet w oficjalnych wypowiedziach Urzędu Nauczycielskiego Kościoła.

Obfitość wykorzystanych źródeł świadczy o bogatym warsztacie naukowym autora oraz wskazuje na jego rozległe wykształcenie biblijno-patrystyczne oraz gruntowną wiedzę filozoficzno-teologiczną. Rozliczne cytaty, w których doborze okazał się Balicki doskonałym mistrzem, stanowią najczęściej dowody z autorytetu potwierdzające jego własną argumentację i spełniają one nadto rolę normatywną, wskazując na poprawność głoszonej przez niego nauki. Autor na ogół unika utartych schematów, a jeśli nawet czasem przejmując cudzą myśl, to rozwija ją dalej, uzupełnia i przekształca, dążąc konsekwentnie do własnych sformułowań. Na ogół posiada bowiem wyraźną ideę poszczególnych prawd maryjnych, co pozwala mu umiejętnie wydobyć istotne treści z powodzi rozmaitych opinii, przepracować je według własnego planu i konsekwentnie włączyć w całość głoszonej przez siebie nauki. Nigdy też Balicki nie trzyma się uparcie jednego autora, chociażby cieszącego się wielkim autorytetem, ale łatwo porzuca go na korzyść innego, jeśli ten proponuje lepsze ujęcie danego problemu. Odchodzi na przykład od nauki św. To-

masza czy Justyna Zapartowicza w kwestii Niepokalanego Poczęcia, a w sprawie bezgrzeszności Maryi opowiada się chętniej na rzecz nowszych koncepcji.

POGLĄDY MARIOLOGICZNE KS. BALICKIEGO

W wyniku przeprowadzonych badań i oceny całości mariologii ks. Balickiego należy najpierw stwierdzić, że autor logicznie i wyczerpująco przedstawił wszystkie zasadnicze problemy dotyczące Najśw. Panny. Właściwie trudno wskazać zagadnienie mariologiczne, które Balicki pominąłby milczeniem, a jeśli nawet niektórych o mniejszym znaczeniu nie omówił dostatecznie, to przynajmniej je zasygnalizował.

W swoich dociekaniach teologiczno-spekulatywnych uznaje autor za najwyższą zasadę dla całej mariologii — całkowicie zgodne z współczesnymi poglądami — Boskie macierzyństwo Maryi, ujmowane w aspekcie soteriologicznym (*Maternitas Redemptoris*), wokół którego zgrupował on wszystkie inne Jej przywileje. Przy omawianiu zwłaszcza społecznych funkcji Bogarodzicy nie pomija Balicki również zasad odwróconego porządku, współtowarzystwa, analogii czy upodobnienia do Chrystusa. Wykorzystuje nadto, szczególnie w odniesieniu do Niepokalanego Poczęcia, zasadę stosowności, sformułowaną najogólniej według schematu zapoczątkowanego przez Eadmera: *potuit, decuit, fecit*, której w historii mariologii nieraz nadużywano. Balickiego jednak osobiście cechował pewien zdrowy umiar, a nawet dość rozwinięty krytycyzm, który pozwolił mu niejednokrotnie ustrzec się od przesadnych opinii i wyrobić sobie trzeźwy osąd jakiegoś zagadnienia teologicznego. Przede wszystkim zaś umożliwił autorowi dość konsekwentnie przeprowadzić w całej mariologii zasadę teocentryzmu i chrystocentryzmu, poprzez umiejętne powiązanie wszystkich zadań i przywilejów Maryi z odwiecznym przeznaczeniem Trójjedynego Boga, który udzielił ich Najśw. Pannie ze względu na Chrystusa Pana.

Balicki odznacza się również jakimś wyjątkowym rozeznaniem czy raczej zmysłem wiary odnośnie do wartości teologicznej niektórych tez mariologicznych, skoro wiele z poglądów, za którymi osobiście się opowiadał, doczekało się powszechnego przyjęcia w Kościele. Między innymi autor uznaje za motyw przeznaczenia Maryi Jej Boskie macierzyństwo oraz duchowe macierzyństwo względem ludzi. Przedstawiając tajemnicę Bożego macierzyństwa słusznie podkreśla Balicki znaczenie powstałej na skutek poczęcia i zrodzenia „obopólnej relacji” między Matką a Synem, na mocy której przysługuje Maryi w sposób trwały i nieprzemijający tytuł Bogarodzicy. Poprawnie też postawił autor problem dziewictwa Najśw. Panny, traktując je jako postulat Boskiego macierzyństwa. W omówieniu zaś

prawdy Niepokalanego Poczęcia i Wniebowzięcia można u niego znaleźć wszystkie elementy przyszłych definicji dogmatycznych Piusa IX oraz Piusa XII. Obok znanej sobie idei duchowego macierzyństwa w sensie metaforycznym, Balicki zdecydowanie zmierza do jego właściwego ujęcia, polegającego istotnie na uczestnictwie Najśw. Panny w udzielaniu nam życia nadprzyrodzonego przez łaskę. Współudział natomiast Bogarodzicy w dziele odkupienia opowiedział autor jak gdyby ustami papieży minionych stu lat. Balicki nazywa także Maryję kilkakrotnie Matką Kościoła, co ostatnio znalazło swój wyraz w uroczystej proklamacji Pawła VI związanej z Soborem Watykańskim II. Trafnie też podkreśla, że Najśw. Panna stanowi pierwowzór dla naszej wiary, do czego chętnie nawiązuje obecna mariologia nacechowana duchem ekumenizmu. Wśród rozmaitych aktów kultu poprawnie wyakcentował autor naśladowanie Maryi, co wymownie świadczy o jego autentyczności, a zgadza się również z nauką ostatnich papieży i Soboru Watykańskiego II.

Nie ustrzegł się Balicki niezręcznych czy wprost błędnych sformułowań, ulegając w tym względzie przeważnie modzie swojego wieku. Korzystając z przekazów apokryficznych podaje Balicki sprzeczne ze sobą wiadomości odnośnie do czasu i miejsca śmierci oraz pogrzebu Maryi. W omawianiu tytułów królewskich uderza skłonność do jurydycznego ujmowania władzy Najśw. Panny analogicznie do ziemskiej królowej. Wreszcie przydział Maryi królestwa miłosierdzia, a zarezerwowanie Chrystusowi sprawiedliwości wprowadza niezasadniony antropomorfizm.

Obok wspomnianych potknięć, a także szeregu innych drobnych usterek, całość doktryny Balickiego o Matce Bożej przedstawia się poprawnie, zgodnie z nauką Kościoła i wymogami metody teologicznej. Nie stworzył wprawdzie autor jakiegoś nowego systemu, ale trzeba mu sprawiedliwie przyznać tę zasługę, że zastosował w swojej mariologii gruntowną argumentację biblijno-patrystyczną, nie pomijając jednocześnie ważniejszych dociekań spekulatywnych. W ten sposób w swojej metodzie wykładu zagadnień maryjnych autor urzeczywistnił w znacznym stopniu postulat teologii typu monastyczno-scholastycznego, która kerygmaticzną naukę Ojców Kościoła wyrosłą z Biblii umiejętnie połączyła ze zdobyczami spekulacji późniejszych wieków.

Uwzględniając przyjęte ostatnio określenia: mariologia chrystologiczna i eklezjotypiczna — Balickiego trzeba by zaliczyć do przedstawicieli pierwszego typu mariologii, ponieważ akcentuje on silnie podobieństwo funkcji Maryi do zbawczego posłannictwa Chrystusa. Według jego poglądów Bogarodzica jest Współtowarzyszka Zbawiciela i Współodkupicielka ludzkości. Przynależy nadto do porządku hipostatycznego i posiada prawie nieskończoną godność. Nie brak jednak u autora również momentów charakterystycznych dla mario-

logii kierunku eklezjotypicznego, skoro Balicki podkreśla, że Najsw. Panna jest „częstką” Kościoła, wzorem wiary, miłości i pokory, przykładem służenia Bogu i posłuszeństwa względem Niego. W ten sposób autor poniekąd łączy tendencje dwóch ścierających się dzisiaj ze sobą koncepcji mariologii. Stąd jego nauka o Matce Bożej jest szczególnie godna uwagi i bardzo na czasie. Dla historyka dogmatów w Polsce stanowi nadto nie tylko wyraz wiary w poszczególne prawdy maryjne, ale także świadectwo sposobu ich nauczania.

Wśród zasług autora należy jeszcze to podkreślić, że tak głęboko tajemnice maryjne nie wahał się wynieść na ambonę, aby w sposób prosty i przystępny za pomocą kunsztu oratorskiego oraz kaznodziej-skiej pomysłowości zbliżyć je swoim słuchaczom w trafnych obrazach i umiejętnie dobranych porównaniach, skracając tym samym drogę od dogmatu do życia, co stanowi także jeden z najpilniejszych postulatów doby posoborowej.

W sumie Ks. Franciszek Balicki może słusznie uchodzić za jednego z lepszych naszych polskich mariologów, a kodeksy rękopiśmienne jego kazań sobotnich ze względu na zakres omawianych tematów trzeba by wprost uznać za swego rodzaju ówczesną encyklopedię mariologiczną.

Poznań

KS. STANISŁAW RUMIŃSKI

R E F L E K S J E

Ks. Jerzy Chmiel

PRZEPOWIADANIE NADZIEI DZISIAJ

KSZTAŁT NADZIEI

Biblijne pojęcie nadziei łączy się z przyszłością, która niesie szczęście i do której wezwani są wszyscy ludzie. Dlatego semantycznie „nadzieja” rozbita jest pomiędzy wiele słów hebrajskich i greckich oznaczających oczekiwanie, wytrwanie, tkwienie, zawierzenie. Biblijna nadzieja łączy się z wiarą i miłością, niekiedy nawet przy-

biera ich funkcje i role. Mieć nadzieję to znaczy wierzyć i kochać, zaś wiara i miłość nie mogą istnieć bez nadziei.

Starotestamentalne pojęcie nadziei dobrze wyraża Ps 119 (118), 49—50:

*Pomnij na słowo swoje do Twojego slugi,
przez które mi dałeś nadzieję.
W moim ucisku to pociechą dla mnie,
że Twoja mowa obdarza mnie życiem.*

Nadzieja została dana przez słowa Boga, czyli wiąże się z wiarą. Podstawą nadziei jest zawsze obietnica Boga. Obietnica ta może obejmować dobra materialne, jak wierzyli w to Izraelici, ale także odnosi się do dóbr duchowych. Abraham otrzymał obietnicę syna i „narodu liczne jak piasek morski”. Lecz w chwilach ucisku obietnica Boga jest pociechą — odnosi się do dóbr mesjańskich. W tym sensie możemy pojmować nadzieję mesjańską wyrażoną na kartach Biblii.

Pojęcie nadziei rozwija się w objawieniu starotestamentalnym. Od obietnicy dóbr materialnych dochodzi do zapowiedzi wartości duchowych. Ważną rolę spełnili tutaj prorocy, którzy zapowiadali epokę znajomości Boga, czasu nowego przymierza, którego oznaką będzie odnowa serc (Izajasz, Jeremiasz, Ezechiel).

W miarę zbliżania się do czasów Jezusa następuje jakby polaryzacja pojęcia nadziei: jeden nurt dotyczy obietnicy wskrzeszenia dawnej potęgi Izraela, drugi rzuca w eschatologię. Wyrazem pierwszego nurtu — rzeklibyśmy dzisiaj: politycznego — było stwierdzenie zawiedzionych uczniów z Emaus: *A myśmy się spodziewali, że to On (Chrystus) właśnie miał wyzwolić Izraela* (Łk 24, 21). Świadectwem nurtu eschatologicznego może być Ps 27 (26), 13—14, który w sensie wyrazowym co prawda mówi o dobrach doczesnych, lecz był interpretowany w znaczeniu życia przyszłego (taka interpretacja ma miejsce w liturgii):

*Wierzę, iż będę oglądał dobra Pańskie
w ziemi żyjących.
Ufaj Panu, bądź mężny,
niech się tve serce umocni, ufaj Panu!*

JEZUS — NADZIEJA OJCA

Wypełnieniem nadziei mesjańskich jest sam Jezus Chrystus. Hymnem nadziei jest maryjne *Magnificat*, gdzie jest mowa o Bogu pomnym na swoje miłosierdzie, „jak przyobiegał ojcom naszym” (Łk 1, 54n). Pełne nadziei są inne hymny Łukaszczej Ewangelii Dzieciństwa Jezusa: kantykt Zachariasza (Łk 1, 68—79) czy Symeona (Łk 2, 29—32).

O Jezusie — obietnicy mesjańskiej mówił św. Piotr w swoich kazaniach, które mamy przedstawione przez Łukasza w Dziejach Apostolskich. *Wyniesiony na prawicę Boga, otrzymał (Chrystus) od Ojca obietnicę Ducha Świętego i zesłał Go (Dz 2, 33)*. Jezus Chrystus przez swoje zmartwychwstanie jest wypełnieniem obietnicy Boga danej przed wiekami. Ale obietnica ta sięga także w przyszłość: *Bo dla was jest obietnica i dla dzieci waszych, i dla wszystkich, którzy są daleko, a których powołał Pan Bóg nasz (Dz 2, 39)*.

Dobrze odczuł tę prawdę XI-wieczny autor sekwencji wielkonocej *Victimae paschali*, gdy pisał:

„Zmartwychwstał Pan, ma nadzieja,
Miejscem spotkania jest Galileja”.

• Św. Paweł nazwie Chrystusa „nadzieją chwały” (Kol 1, 27).

BIBLIJNA TEOLOGIA NADZIEI

Tym, który opierając się na spuściznie Starego Przymierza stworzył pierwszą jakby syntezę chrześcijańskiej nauki o nadziei, był św. Paweł Apostoł. Możemy więc nazwać go teologiem nadziei. Sam siebie nazywa apostołem Jezusa Chrystusa posłanym do szerzenia wiary *w nadziei życia wiecznego, jakie przyobiecał przed wiekami prawdomówny Bóg (Tt 1, 2)*. Nadzieja jest — uczy Apostoł — znakiem rozpoznawczym chrześcijanina, jego cechą konstytutywną, albowiem *niewierzący nie mają nadziei ani Boga na tym świecie (Ef 2, 12)* i smucą się wobec zjawiska śmierci jako nie mający nadziei (1 Tes 4, 13).

Podstawą nadziei jest słowo Boże zawarte w Piśmie Świętym. W Rz 15, 4 pisze Paweł: *To zaś, co niegdyś zostało napisane, napisane zostało i dla naszego pouczenia, abyśmy dzięki cierpliwości i pociesze, jaką niosą Pisma, podtrzymywali nadzieję*. Obietnice Boże dane niegdyś w historii nie mogą nie zostać spełnione — to wszystko winno nas napawać otuchą. Dlatego *Bóg nadziei nich wam udzieli pełni radości i pokoju w wierze, abyście przez moc Ducha Świętego byli bogaci w nadzieję (Rz 15, 13)*. To Bóg zatem jest ostatecznym w nas sprawcą nadziei, działanie Ducha Świętego ubogaca chrześcijan w nadzieję, co niesie z sobą radość i pokój. Wreszcie św. Paweł tworzy wyraźnie triadę cnót teologicznych: wiara — nadzieja — miłość (1 Tes 1, 3; 1 Kor 13, 13; Ga 5, 5 n).

Godne uwagi są zachęty Autora Listu do Hebrajczyków do podtrzymywania nadziei. Chrześcijanie są ludźmi „chwalebnej nadziei” (3, 6), którą winni doskonalić aż do końca (6, 11). Bóg zaofiarował nam nadzieję, której winniśmy się trzymać jako bezpiecznej i silnej kotwicy duszy (6, 18).

HERMENEUTYKA NADZIEI W DUSZPASTERSTWIE

Biblijne pojęcie nadziei jest jakby zamglone, nie wychodzi tak fundamentalnie jak wiara, czy też tak pryncypialnie jak miłość. Trzeba zatem pojęcie nadziei odpowiednio duszpastersko wyeksponować.

Dobrze będzie zwrócić uwagę na liturgiczne wykorzystanie tekstów Pisma o nadziei. W tym sensie trzeba potraktować kantyki nowotestamentalne jako pierwochrześcijańskie teksty liturgiczne.

Wobec mnogości tekstów skryptyrystycznych mówiących wprost lub — zwłaszcza — pośrednio o nadziei jest rzeczą pedagogiczną podkreślać teksty zasadnicze i wokół nich się skupić.

Podkreślić trzeba nadzieję jako oczekiwanie dóbr duchowych i płonność traktowania nadziei jako spełnienia marzeń „manipulowanych”. Niemniej jednak obietnica dóbr duchowych może obejmować rzeczy ziemskie, o ile są one pomocne do osiągnięcia wartości duchowych. Nauka II Soboru Watykańskiego mówi przeto o eschatologicznym charakterze nadziei, ale też o zaangażowaniu się chrześcijan w wartości doczesne.

Nadzieja jest darem Ducha: należy łączyć naukę o nadziei z kultem Ducha Świętego. Jednak miejscem uprzywilejowanym jest liturgia jako święta służba Ludu Bożego, dopiero potem grupy charzmatyczne jako dary szczególnie wśród społeczności wierzących.

Nadzieja jest nastawiona na tych wszystkich, którzy przyjdą do Kościoła i stoją z dala od Boga. Rodzi się tutaj aspekt ekumeniczny i misyjny kerygmatu nadziei.

Biblijna nadzieja wiąże się z męžnością, czyli z wyrabianiem cnoty (aspekt moralny). Konsekwencją głoszenia nadziei winno być wzbogacanie postawy chrześcijańskiej (*habitus*).

Ks. Karol Mrowiec CM

**SPRAWOZDANIE Z PRAC ZESPOŁU REDAKCYJNEGO DLA
OPRACOWANIA OGÓLNOPOLSKIEGO ŚPIEWNIKA
KOŚCIELNEGO (1980—1981)***

Nieraz i niejedna osoba wypowiadała pod adresem Zespołu Redakcyjnego życzenie, ażeby utrzymywał kontakt z terenem, jak również, żeby podał do wiadomości stan prac redakcyjnych. Sprawozdanie, jakie przedstawię, ma za zadanie spełnić oba życzenia. Pomysłane jest bowiem zarówno jako próba nawiązania ścisłego kontaktu z terenem poprzez jego najbardziej reprezentatywnych przedstawicieli, tj. księży profesorów muzyki kościelnej, jak i jako pierwsza próba oddania wykonywanych prac redakcyjnych publicznej i rzeczowej krytyce.

Zanim przystąpię do sprawozdania, pragnę przypomnieć kilka faktów. Wobec wzrastającego w Polsce od wielu lat zapotrzebowania na taki śpiewnik kościelny, który obowiązywałby we wszystkich diecezjach, księża profesorowie muzyki kościelnej podczas sympozjum naukowego w dniach 24—26 IX 1979 w Tarnowie postanowili zwrócić się za pośrednictwem Przewodniczącego Podkomisji Episkopatu Polski d/s Muzyki Kościelnej do Konferencji Episkopatu o powołanie do życia Zespołu Redakcyjnego dla opracowania Ogólnopolskiego Śpiewnika Kościelnego. Podkomisja w dniu 14 XI 1979 rozpatrzyła ten postulat i uznała go za w pełni zasadny. Równocześnie zawnioskowała, ażeby Zespół Redakcyjny ukonstytuował się przy IMK KUL, ponieważ od wielu lat prowadzi się tam badania hymnologiczne zarówno nad pieśnią przechowaną w rękopisach i drukach, jak i nad pieśnią religijną żyjącą w tradycji ustnej ludu polskiego. W dniu 14 XII 1979 Konferencja Plenarna Episkopatu Polski zaaprobowała projekt Podkomisji i zleciła KUL-owi opracowanie nowego śpiewnika. W wyniku rozmowy ks. bpa St. Jakiela

* Publikowany artykuł stanowi referat, wygłoszony podczas obrad Sekcji Profesorów Śpiewu i Muzyki Kościelnej, jakie miały miejsce w Seminarium Duchownym w Sandomierzu w dniach 3—4 września 1981 r. Z uwagi na wagę przedstawionego problemu, zwracam się z uprzejmą prośbą do księży duszpasterzy, organistów i wszystkich osób zainteresowanych, o nadsyłanie na adres Zespołu Redakcyjnego (20—950 Lublin, al. Racławickie 14) uwag na temat podjęty w artykule.

z rektorem KUL, ks. prof. M. Krąpcem (25 I 1980) otrzymałem w dniu 12 III 1980 pismo Rektora KUL powierzające mi zorganizowanie przy IMK Zespołu Redakcyjnego. Zespół ten ukonstytuował się w następującym składzie: Ks. K. Mrowiec — przewodniczący, A. Zoła — (sekretarz), ks. B. Bartkowski, ks. Z. Bernat, ks. I. Pawlak i G. Skop — członkowie redakcji. Rektorat KUL (24 IV 1980) zaakceptował wniosek o ustanowieniu etatowego redaktora technicznego (z dniem 1 V 1980) i przyznał osobny lokal oraz określone środki finansowe. Pierwsze posiedzenie Zespołu Redakcyjnego odbyło się jeszcze przed definitywną decyzją ks. Rektora KUL w dniu 12 III 1980 i miało charakter organizacyjny. Natomiast do końca okresu sprawozdawczego, tj. do czerwca 1981 odbyło się 9 kolejnych posiedzeń roboczych, których wyniki stanowią przedmiot obecnego sprawozdania.

1. KONCEPCJA ŚPIEWNIKA

Pierwszym zadaniem, jakie postawił sobie Zespół Redakcyjny, było wypracowanie ogólnej koncepcji Śpiewnika Ogólnopolskiego. Przyjęto następujące założenia. Śpiewnik powinien mieć: 1) charakter liturgiczny i uwzględnić wymogi odnowionej liturgii w skali ogólnokrajowej, a nie lokalnej czy elitarnej; 2) charakter oficjalny i urzędowy na wzór rytuału i jako taki powinien być zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu Polski; 3) charakter wzorca — stąd pieśni, jakie wejdą do śpiewnika, powinny być reprezentatywne dla polskiego śpiewu kościelnego, a w konsekwencji śpiewniki lokalne będą się na nim opierać.

Nie wyklucza się przy tym możliwości wydawania lokalnych śpiewników z tym, że będą musiały wiernie i w całości przejąć jego repertuar śpiewów, a odrębne zwyczaje i pieśni zamieszczać jedynie w formie dodatku lokalnego do Śpiewnika Ogólnopolskiego. Dodatki lokalne mogą być tworzone z całą swobodą, przyczyniając się tym samym do rozwoju regionalnej twórczości.

Śpiewnik Ogólnopolski nie będzie modlitewnikiem-śpiewnikiem, ale przede wszystkim śpiewnikiem. Stąd zawierać ma określone, a niezbędne tylko minimum tekstów modlitewnych, których obecność w śpiewniku podyktowana będzie potrzebami duszpasterskimi (chodzi głównie o modlitwy potrzebne wiernym w kościele).

Istotną sprawą dla koncepcji Śpiewnika Ogólnopolskiego jest pełna przydatność jego zawartości dla właściwych odbiorców. Za takich odbiorców uznano: 1) organistów — a więc ludzi uprawiających muzykę kościelną profesjonalnie i za nią odpowiedzialnych; 2) duszpasterzy, którzy w swoim zakresie kierują śpiewem wiernych w kościele; 3) członków służby liturgicznej, scholi, psalterzystów i kantora; 4) ogół wiernych.

Repertuar Śpiewnika Ogólnopolskiego powinien składać się — z zachowaniem odpowiednich proporcji — zarówno z dawnego, tradycyjnego zasobu pieśni kościelnych, jak i z nowych śpiewów liturgicznych, które już się przyjęły i sprawdziły w praktyce. Zatem Śpiewnik Ogólnopolski nie ma być zwykłą antologią pieśni kościelnych, która obejmowałaby maksymalną ich ilość, ale zbiorem użytkowym, złożonym z niezbędnej tylko i adekwatnej do rzeczywistych potrzeb Kościoła polskiego liczby pieśni i śpiewów liturgicznych.

Przy wyborze pieśni należy się kierować trzema — rygorystycznie przestrzegаныmi — kryteriami, a mianowicie: 1) potrzebami duszpasterskimi; 2) wartością teologiczną i literacką tekstów; 3) wartością estetyczną melodii; 4) powszechną znajomością określonej pieśni.

Z dawnego zasobu należy preferować jedynie najwartościowsze pieśni, które da się przedstawić w wersji ujednocionej, jaką zaakceptować może „cała Polska”. Innymi słowy chodzi o proponowanie tych pieśni, które są już w powszechnym użyciu lub mają szanse takimi się stać. W stosunku do powstałych współcześnie śpiewów liturgicznych można postępować z większą swobodą, mając — rzecz jasna — na uwadze przede wszystkim trzy pierwsze kryteria wyboru pieśni. W związku z powyższymi uwagami Śpiewnik Ogólnopolski nie powinien zawierać wariantów melodycznych czy tekstowych tej samej pieśni. Jedynie w wyjątkowych wypadkach można dopuścić do zastosowania dwóch różnych melodii lub tekstów do tej samej pieśni.

2. STRUKTURA ŚPIEWNIKA

W zagadnieniu tym nie chodzi tylko o zwykłe ustalenie kolejności występowania określonych śpiewów, ale przede wszystkim o takie zaplanowanie treści (zawartości) śpiewnika, która zaspokoi podstawowe — (możliwie wszystkie?) — potrzeby liturgiczne i duszpasterskie zaistniałe po Soborze Watykańskim II.

Śpiewnik Ogólnopolski dzielić się będzie na 4 główne części, zatytułowane krótko w następujący sposób:

- I. Śpiewy mszalne
- II. Śpiewy związane z sakramentami i sakramentaliami
- III. Śpiewy związane z Liturgią Godzin
- IV. Nabożeństwa

Część I obejmować będzie zarówno śpiewy stałe jak i zmienne.

W ramach śpiewów stałych (*ordinarium missae*) zamieszczonych będzie kilka cykli mszalnych: łacińskich (gregoriańskich), a przede wszystkim polskich, przy czym planowana jest także osobna msza

dla dzieci. Śpiewów stałych nie musi się traktować jako nierozłączną całość cykliczną, ale zostawi się swobodę wyboru, tj. zestawienia odpowiednich śpiewów w dowolną całość.

W ramach śpiewów zmiennych (*proprium missae*) zamieszczone będą: a. pieśni procesyjne; b. śpiewy międzylekcyjne; c. pieśni uwielbienia. Śpiewy te ułożone zostaną według Lekcjonarza Mszałnego. Wyodrębnionych zostanie 9 działów:

1. Okres Adwentu — w tym a. pieśni procesyjne, b. śpiewy międzylekcyjne, c. pieśni uwielbienia.
2. Okres Narodzenia Pańskiego — a, b, c.
3. Okres Wielkiego Postu — a, b, c.
4. Liturgia Wielkiego Tygodnia — a, b, c.
5. Okres Wielkanocny — a, b, c.
6. Czas zwykły — a, b, c.
7. Msze o Świętych — a, b, c.
8. Msze obrzędowe, okolicznościowe i wotywny — a, b, c.
9. Msze za zmarłych — a, b, c.

Część II zatytułowana krótko: Śpiewy związane z sakramentami i sakramentaliami, obejmie nadto śpiewy przy poświęceniach i błogosławieństwach oraz podczas szczególnych uroczystości parafialnych. Wyróżni się tu 10 działów:

1. Chrzest
2. Bierzmowanie
3. Eucharystia — (śpiewy poza Mszą św.).
4. Sakrament pokuty — (nabożeństwo pokutne)
5. Kapłaństwo — z uwagi na fakt, że coraz częściej sakramentu tego udziela się w kościołach parafialnych przy udziale wiernych.
6. Sakrament małżeństwa
7. Sakrament chorych — wprowadzenie pieśni związanych z tym sakramentem będzie zgodne z zaleceniem Rytuału, ażeby w czasie spowiedzi chorego, skupieni wokół niego wierni, śpiewali odpowiednie pieśni.
8. Pogrzeb chrześcijański — tu zamieści się jedynie wybór tych śpiewów z Rytuału pogrzebowego, które przeznaczone są do śpiewania przez wiernych.
9. Śpiewy związane z poświęceniemi i błogosławieństwami.
10. Szczególne uroczystości parafialne — np. poświęcenie kościoła.

Część III nazwana jest Liturgią Godzin. Obejmie ona dwa działy:

1. Modlitwa poranna — jutrznia
2. Modlitwa wieczorna — nieszpory trojaki: na niedziele, o NMP i ku czci N. Sakramentu.

Część IV — Nabożeństwa. Część ta będzie stosunkowo obszerna i obejmie 11 działań.

1. Eucharystyczne — 1.1. adoracyjne; 1.2. czterdziestogodzinne
2. Do Serca P. Jezusa — 2.1. czerwcowe z Litanią do S. P. J. 2.2. Litania do Imienia Jezus.
3. Pasyjne — 3.1. Gorzkie Żale; 3.2. Droga Krzyżowa; 3.3. Litania do Krwi Przenajświętszej.
4. Maryjne — 4.1. Anioł Pański; 4.2. majowe z Litanią i Pod Twoją obronę; 4.3. Różaniec śpiewany; 4.4. Godzinki o Najśw. Maryi Pannie.
5. Do św. Józefa — Litania
6. Pokutne — suplikacje
7. Godziny Słowa Bożego
8. Dni Krzyżowe — Litania do Wszystkich Świętych
9. Modlitwy i śpiewy o deszcz, pogodę i w różnych intencjach
10. Ekumeniczne
11. Misyjne

Zwróćmy nadto uwagę, że istnieją niektóre śpiewy i pieśni, których nie da się zakwalifikować do żadnej z wymienionych grup, a umieszczenie ich w Śpiewniku Ogólnopolskim jest konieczne, np. *Boże coś Polskę*, *My chcemy Boga* itd. Zapewne trzeba będzie wytworzyć jeszcze osobny dział, np. „Pieśni różne”.

3. STAN ZAAWANSOWANIA PRAC REDAKCYJNYCH

Zespół Redakcyjny wytypował już repertuar śpiewów procesyjnych oraz pieśni uwielbienia do ośmiu działań. W szczególach przedstawia się to jak następuje:

1. Na okres Adwentu — śpiewy procesyjne — 14, uwielbienia — 2.
2. Na okres Narodzenia Pańskiego — procesyjne — 35, uwielbienia — 10.
3. Na okres Wielkiego Postu z wyłączeniem Liturgii Wielkiego Tygodnia — procesyjne — 38, uwielbienia — (brak?).

4. Na okres Wielkanocny, który obejmuje nie tylko Wielkanoc, ale także czas od Wniebowstąpienia do Trójcy Św. — procesyjne na Wielkanoc — 14; na Wniebowstąpienie — 2; na Zesłanie Ducha Św. — 5; pieśni uwielbienia — 7.
5. Na czas zwykły (*per annum*) — procesyjne — 26; uwielbienia — 20.
6. Na Trójcę Św. — 5; Na Święta Pańskie: na uroczystość Ciała i Krwi Pańskiej — procesyjne — 24 + 7 na nabożeństwa eucharystyczne; na uroczystość Serca Pana Jezusa — procesyjne — 13; na Chrystusa Króla — procesyjne — 5; na Podwyższenie Krzyża św. — procesyjne — 4; na Przemienienie Pańskie — procesyjne — 1; na Zwiastowanie Pańskie — procesyjne — 2; na Ofiarowanie Pańskie — procesyjne — 2.
7. Na święta maryjne: na święto Bożej Rodzicielki (1 stycznia) — 3; Królowej Polski — 2; Matki Kościoła — 2; MB Szkaplerznej — 1; Wniebowzięcie NMP — 3; NMP Królowej — 3; MB Częstochowskiej — 3; MB Bolesnej — 3; MB Różańca św. — 2; Niepokalanego Poczęcia NMP — 3.
Na inne wspomnienia i wotywy o NMP — 25;
Na nabożeństwa maryjne i inne okoliczności — 11.
Stwierdzono brak pieśni na uroczystość Nawiedzenia i Narodzenia NMP.
8. Na święta Świętych Pańskich:
św. Józef — 5; św. Rodzina — 2; św. Aniołowie — 4; św. Wojciech — 1; św. Stanisław bp męczennik — 2; św. Stanisław Kostka — 3; św. Anna — 3; św. Antoni Padewski — 1; św. Barbara — 1; św. Cecylia — 1; św. Jan Kanty — 1; św. Teresa od Dzieciątka Jezus — 1; św. Jan Nepomuceński — 1; św. Maria Magdalena — 1; św. Wincenty a Paulo — 1; do świętych Patronów Polski — 1.

Stwierdzono brak odpowiednich pieśni do niektórych Świętych, których imiona wymienia się później, ażeby uniknąć powtórzeń.

Jak dotąd zdołano więc ustalić rozmiar repertuaru (ilość pieśni) w określonych działach oraz zaproponować teksty i melodie do 326 pieśni. W związku z rozmiarem repertuaru wyłonił się problem ilości zwrotek w pieśniach. Wiadomo, że z reguły ilość śpiewanych zwrotek determinowana jest funkcją, jaką spełniają pieśni. Przyjęto zasadę, że — choć w śpiewach procesyjnych używa się na ogół tylko kilku zwrotek — w Śpiewniku Ogólnopolskim wydrukuje się także dalsze zwrotki (nieśpiewane), ponieważ mogą być one wykorzystane, z uwagi na ich wartościową treść, w innych okolicznościach. Innymi słowy teksty wielu pieśni podawać się będzie w „całości”, a przy pomocy odnośników poinformuje się o możliwości wy-

korzystania dalszych zwrotek w innych miejscach obrzędu liturgicznego.

Teksty i melodie śpiewów i pieśni zaczerpnięte zostały z różnych drukowanych źródeł, jak np. ze śpiewników: Siedleckiego, Alleluja, ks. Chamskiego, ks. Łasia i Ziemiańskiego, z Chorału Śląskiego itd. Trzymano się tu zasady, że bierze się pod uwagę głównie materiał już opublikowany, a więc w jakimś stopniu rozpowszechniony i sprawdzony. Z zasady unikać się będzie przeprowadzania zmian w tekstach i melodiach powszechnie śpiewanych pieśni, niekiedy uważanych za oficjalne i ujednolicone z dawna (chodzi tu głównie o pieśni wydane w tzw. śpiewniku Pallottinum), ponieważ ciągłe zmiany i poprawki są bardzo niepożądane z punktu widzenia duszpasterskiego i przyczyniają się niekiedy do tego, że pieśni popadają w niepamięć. Z większą nieco swobodą w tym względzie odnosić się będziemy do nowych pieśni i śpiewów, ponieważ nie zdołały się one jeszcze tak rozpowszechnić i zakorzenić w świadomości wiernych, a jeśli mają się takimi stać — powinny być poprawne od strony tekstu i melodii. Śpiewy międzylekcyjne nie zostały dotąd opracowane, ponieważ redaktorzy tego działu z przyczyn obiektywnych nie mogli tego dokonać. Przyjęto jednak ogólne założenia, jakimi będą się przy ich opracowaniu kierować. Każdy z okresów liturgicznych będzie miał własne schematy śpiewów międzylekcyjnych i allelujatycznych. Ilość ich ograniczy się jednak do najlepszych, wzorcowych. W wyborze melodii śpiewów międzylekcyjnych unikać się będzie takich, które są cytatami znanych pieśni kościelnych, gdyż ta praktyka zachęca do niekontrolowanej twórczości typu parodiowego; wychodzimy z założenia, że nie powinno się melodią sugerować innych treści niż te, jakie zawiera tekst psalmu. Wyjątek być może stanowić będą śpiewy międzylekcyjne okresu Bożego Narodzenia. Melodie refrenu poda się w wersji zmetryzowanej, ponieważ w dotychczasowej praktyce zauważa się tendencję do wykonywania ich w określonym ujęciu metro-rytmicznym. Schematy melodyczne śpiewów międzylekcyjnych oraz psalmów allelujatycznych podane zostaną bez podpisania słów. W melodiach psalmów zrezygnuje się ze stosowania fleksy, która powoduje niepotrzebne trudności wykonawcze. Na Wielkanoc, Zesłanie Ducha Św. i na Boże Ciało podane zostaną teksty i melodie odpowiednich sekwencji.

Zespół Redakcyjny zwrócił się do Przewodniczącego Komisji Liturgicznej, by Konferencja Episkopatu zajęła jeszcze raz stanowisko wobec tzw. pieśni mszalnych, będących parafrazami śpiewów stałych, a które w myśl obecnych przepisów liturgicznych są zakazane. Gdyby stanowisko Konferencji Episkopatu było przychylnie, wówczas można by w niektórych wypadkach zastąpić części stałe Mszy św. przy pomocy pieśni mszalnych. W przeciwnym wypadku nie mogą one wejść w tym charakterze do śpiewnika; co najwyżej można

będzie niektóre ich zwrotki wykorzystać jako śpiewy procesyjne lub pieśni uwielbienia.

W czasie ustalania repertuaru poszczególnych działów uświadomiliśmy sobie brak niektórych pieśni czy śpiewów oraz potrzebę zastąpienia pewnej liczby dawnych pieśni nowymi, bardziej poprawnymi od strony tekstu lub melodii. Najdotkliwsze braki zauważono w zakresie: pieśni pokutnych i wielkanocnych; brak mszy dla dzieci oraz pieśni na takie uroczystości maryjne, jak Nawiedzenie i Narodzenie NMP; brak odpowiednich pieśni do świętych polskich lub szczególnie w Polsce czczonych: św. Jan Chrzciciel, św. Andrzej Bobola, bł. Maksymilian Kolbe, bł. Wincenty Kadłubek, św. Jacek, św. Jadwiga Trzebnicka, bł. Jadwiga królowa, św. Kazimierz, św. Franciszek z Asyżu, św. Cecylia, św. Piotr i Paweł wzięci razem, oraz pieśni *de communi* o męczennikach, wyznawcach i dziewicach oraz do Wszystkich Świętych. Stąd serdeczny apel o sugestie odnośnie do tego tematu i o nadsyłanie wartościowego materiału z terenu także w odniesieniu do innych tematów, które tu nie zostały wymienione, a na to zasługują.

Na zakończenie sprawozdania pragnę poruszyć jeszcze następujące problemy. Zespół Redakcyjny nie zdołał — rzecz jasna — rozstrzygnąć wszystkich wątpliwości, jakie powstały przy ustalaniu dotąd zebranego repertuaru. Nie widzę potrzeby dłużej się nad tym zatrzymywać, ponieważ takie wątpliwości są chyba naturalne i z reguły dotyczą detali, jak np. którą wybrać wersję melodyczną, jeśli znane są dwie, lub wersję tekstową, skoro sam autor określonej pieśni wydrukował ją w dwóch różnych redakcjach. Rozwiązanie tego typu wątpliwości będziemy uzyskiwać drogą konsultacji zarówno z autorami, jak i innymi fachowcami (polonistami, liturgistami). Tu natomiast chciałbym zwrócić się do księży profesorów o zajęcie stanowiska przede wszystkim wobec przedstawionej koncepcji i układu śpiewnika oraz wytypowanego repertuaru, jak również o wszelkie inne uwagi związane z jego opracowaniem. Będą nam one bardzo pomocne w realizacji przyjętych założeń redaktorskich, bądź też zmuszą do rewizji niektórych ich punktów. Opracowanie bowiem Śpiewnika Ogólnopolskiego rozumiemy jako wspólne dzieło naszej Sekcji.

Lublin

Ks. KAROL MROWIEC CM

CARLO GHIDELLI, *Temi biblici per la vita cristiana*, Editrice Elle Di Ci, Leumann-Torino 1980, ss. 288.

Pismo Św. stanowi główny i podstawowy materiał analiz i wszelkich prac prowadzonych przez biblistów. Przede wszystkim jest ono jednak księgą posiadającą szczególne znaczenie dla życia, zwłaszcza w wydaniu chrześcijańskim. Zestawieniu niektórych problemów Biblii w ich odniesieniu do życia chrześcijańskiego poświęcona jest wydana ostatnio praca C. Ghidelli pt. *Temi biblici per la vita cristiana*. Książka ta stanowi zbiór studiów opublikowanych już na przestrzeni lat 1969—79 w różnych wydaniach zbiorowych czy periodykach naukowych. Od strony formalnej całość pracy podzielona została na krótki wstęp oraz 10 studiów o bardzo różnej objętości. Zestawione one zostały w kolejności od tematyki bardziej ogólnej aż do zagadnień omawiających szczegółowe tematy biblijno-życiowe.

Pobieżny przegląd tematyki prezentowanej książki ukazuje jej bogactwo treściowe. Tematyka ta jest szczególnie aktualna w czasach dzisiejszych, i to we wszystkich wspólnotach chrześcijańskich. Biblia staje się ponownie chlebem powszednim życia duchowego. Konieczne jest jednak także odpowiednie przygotowanie do korzystania z niej. Wydaje się, że w tym może w jakimś stopniu pomóc prezentowana praca, przynajmniej w zakresie niektórych problemów. Autor analizując określone teksty biblijne korzysta z opracowań bardziej szczegółowych i specjalistycznych. Autorowi udało się wydobyć wiele myśli etyczno-moralnych oraz ascetyczno-pastoralnych. Uwagi te są bardzo cenne, zwłaszcza w przypadku sięgnięcia po tę książkę przy głębszym zaangażowaniu w życie chrześcijańskie. Praca ta może oddać także cenne usługi w przygotowaniu homilii oraz analizie poszczególnych tekstów biblijnych. Wydaje się, że ten typ publikacji, nie przesycony zbyt mocno szczegółowymi analizami egzegetycznymi, zwłaszcza filologicznymi, a bardziej teologią, jest szczególnie poszukiwaną lekturą.

Gniezno

KS. ANDRZEJ F. DZIUBA

ARMANDO CUVA, *Fate questo in memoria di me. Vivere la Messa*, Edizioni Paoline, Roma 1980 s. 302.

Autorem pracy jest profesor uniwersytetu salezjańskiego w Rzymie, członek Komisji Liturgicznej Konferencji Episkopatu Włoch, salezjanin Armando Cova. Autor znany jest już z wielu innych prac poświęconych zagadnieniom liturgicznym: np. *Il nuovo rito della Messa*, Roma 1970, *La presenza di Cristo nella Liturgia*, Roma 1973; *La Liturgia delle Ore. Note teologiche e spirituali*, Roma 1975.

Prezentowana praca po krótkim wprowadzeniu zawiera uwagi o misterium Mszy św. Autor podaje teologiczne implikacje samej rzeczywistości Mszy św., zwłaszcza w jej kontekście zbawczym Chrystusa i chrześcijanina. Następnie A. Cova przechodzi do szczegółowej analizy rytów wprowadzających. Ukazuje on kolejno etapy spotkania z Panem, Pan z nami, wprowadzenie w ministerium ducha pokuty, prośby o miłosierdzie Pana i uznanie Jego chwały oraz modlitwa kończąca obrzędy wstępne. Dalej analizuje liturgię Słowa, nazywając ją za Soborem Watykańskim II Stołem Słowa. Po krótkim wprowadzeniu w całość tej problematyki

tyki omawia kolejno wszystkie elementy liturgii Słowa. Pod koniec zwraca uwagę na interpretację autentyczną słowa Bożego, wyznanie wiary oraz modlitwę wiernych. Najobszerniejsza część prezentowanej książki poświęcona jest liturgii Eucharystii, nazwana przez autora Stołem Ofiary Ciała i Krwi. Tu podobnie jak poprzednio autor podaje krótki wstęp, a następnie omawia wszystkie obrzędy związane z przygotowaniem darów. W przejściu do samej Modlitwy Eucharystycznej autor znów podaje najpierw kilka uwag wprowadzających, by następnie przejść do szczegółowej analizy poszczególnych elementów tej liturgii. Następną grupę zagadnień w ramach liturgii Eucharystii stanowi całość obrzędów Komunii Ciała i Krwi Chrystusa. Wreszcie A. Cuya przechodzi do zaprezentowania obrzędów końcowych. Jako ostatni fragment pracy został zamieszczony appendix poświęcony syntetycznemu zarysowaniu historii celebracji Eucharystii. Autor ukazuje tu rozwój od początków chrześcijaństwa aż do Mszału Pawła VI.

Praca A. Cuyy stanowi bardzo dobre syntetyczne ujęcie teologiczno-liturgicznych elementów Mszy św. Z racji syntezy może w niektórych fragmentach budzić ona niedosyt czy pewne braki, które domagają się dopowiedzenia czy uzupełnień. Ostatecznie jednak w zakresie treści stanowi ona doskonałe studium. Autorowi jako liturgiście udało się także wydobyć pewne treści bardziej ogólne, zwłaszcza o wydzwieku etycznomoralnym. Ukazanie bardzo często aspektów życiowych poszczególnych części Mszy św. stanowi doskonałą pomoc w samym uczestnictwie w liturgii eucharystycznej oraz bardziej pogłębione jej przeżywanie w dniu codziennym. W wielu miejscach autor osadził swe rozważania w dobrym kontekście historycznym oraz biblijnym.

Należy z dużym zadowoleniem powitać prezentowane studium. Jego przydatność nie tylko ściśle teologiczna, lecz praktyczno-życiowa wydaje się być bardzo oczywista. Autor książką tą odpowiedział na zapotrzebowanie pastoralne tkwiące w reformie liturgii Mszy św. Książkę tę można z powodzeniem polecić jako lekturę diakonom przygotowującym się do przyjęcia święceń kapłańskich oraz wszystkim świeckim katolikom. „To czynicie na moją pamiątkę” jest spełniane podczas każdej Mszy św., lecz pozostaje jeszcze przeżywanie tego faktu. Wydaje się, że w tym może znacznie pomóc praca A. Cuyy.

Gniezno

KS. ANDRZEJ F. DZIUBA

KS. TADEUSZ LOSKA SJ, *Bóg dla człowieka*, Kraków 1981, Wyd. Apostolstwa Modlitwy, ss. 376.

Omawiana pozycja posiada charakter ściśle biblijny. Autor jej wychodząc z założenia, że „Pismo św. jest „żywołem bez dna i granic” (R. Brandstaetter), a źródłem tego bogactwa jest sam Bóg” (s. 5), stara się w swej pracy przedstawić przede wszystkim obraz Boga. Autor zdaje sobie z tego sprawę, że obraz ten przedstawiony w ludzkich kategoriach myślenia może wypaść bardzo skromnie, a nawet ulec zniekształceniu, dlatego malując go posługuje się słowami samego Pisma św. Ale Autor również wie, że w Biblii nie można Boga oddzielić od człowieka, dlatego Bóg w jego pracy, to nie grecki Zeus, mieszkający wysoko na Olimpie, nie interesujący się ani człowiekiem, ani światem, ale Bóg „zakochany” w człowieku, taki Bóg, który wszystko robi dla człowieka, aby go uszczęśliwić i ostatecznie zbawić. To mając na względzie i pragnąc mocno podkreślić immanentny charakter Boga przedstawionego w Biblii, Autor zatytułował swoją pracę wiele mówiącym tytułem: *Bóg dla człowieka*.

Można powiedzieć, że praca ks. T. Loski jest małą teologią biblijną, o tyle ciekawą, że nie pisaną ludzkimi słowami, ale żywym tekstem Pisma

św. Nie posiada ona układu opartego na starych podręcznikach dogmatyki, zaczynających się od traktatów *De Deo uno et trino*, *De Deo create et evellante*, ale maluje Boga takim, jakim On przedstawił się człowiekowi, a ściślej mówiąc Narodowi Wybranemu. A przedstawił się przede wszystkim jako Bóg, który jest miłością: najpierw miłością w sobie, a potem miłością poza sobą. Autor udowadnia tę prawdę nie przy pomocy własnego rozumowania, ale po prostu w oparciu o fakty, z których mocno wyakcentował wyjście z niewoli egipskiej i przymierze pod górą Synaj. To pierwsze przymierze, złamane przez człowieka, stało się podstawą do zapowiedzi nowego przymierza, zrealizowanego przy końcu czasów przez Jezusa Chrystusa. To wszystko mając na względzie, św. Jan Ewangelista wyraził w krótkim, ale jakże wymownym zdaniu: *Bóg jest miłością, a kto trwa w miłości, trwa w Bogu a Bóg w nim* (1 J 4, 16).

Autor konsekwentnie w dalszym ciągu swej pracy wyjaśnia, co to znaczy, że Bóg jest miłością. To znaczy, że jest wybawcą najpierw Izraela, a potem przez Chrystusa wybawcą całej ludzkości od grzechu i śmierci (s. 86—92). Jest także pastercem, królem, ojcem i obłudniem. Mówiąc o tym ostatnim przymiocie Boga, znowu Autor wraca do myśli, że Bóg tak umiłował świat, że Syna swego dał, który umiłował mnie i wydał siebie samego za mnie (s. 117; por. 2 Kor 11, 2).

Bóg, który kocha człowieka, przez swoich proroków walczy o sprawiedliwość międzyludzką. Słusznie ks. T. Loska tezę tę popiera przykładami wyjątkami z działalności takich proroków jak Natan, Eliasz, Amos czy Ozeasz. Bardzo słusznie powołuje się na proroka Amosa cytując z jego księgi cały szereg obrazów, mówiących o niesprawiedliwości możnych, o wyzysku i krzywdzie, wyrządzanej ubogim prostym ludziami. Amos zapowiada za to Bożą karę: *Spustoszone będą wyżyny Izraela i świątynie Izraela będą zniszczone* (Am 7, 9). Stanie się tak dlatego, bo jak mówi Ozeasz, *Bóg miłości pragnie a nie krwawej ofiary, poznania Boga bardziej niż całopalenia* (Oz 6, 6). Raz po raz wraca w omawianej pracy istotny przymiot Boży: Jego miłość i miłosierdzie.

W inny sposób, choć o tym samym mówią prorocy Jeremiasz i Ezechiel, zaś w niewoli babilońskiej Deutero- i Tritoizajasz. Oni wszyscy grożą i wzywają do poprawy, zapowiadają kary i budzą nadzieję lepszej przyszłości, a wszystko w tym celu, by naród uwierzył, że Bóg jest naprawdę miłością. Na końcu dopiero Autor podkreślił taki przymiot Boga jak Bóg-Stwórca i Zbawca, z okazji omawiania pieśni o Bogu Stwórcy i Zbawcy świata i człowieka (ss. 209—253).

Osobny rozdział w swej pracy Autor poświęca omówieniu roli Mesjasza oraz tych wszystkich proroków, które ukazują całą pełnię Jego miłości do człowieka. Z wielkim uznaniem należy tu podkreślić bardzo trafne dobranie cytatów oraz wyakcentowanie w nich ich zasadniczej myśli. Czytelnik nie musi przeglądać wszystkich kart Pisma św. i wyszukiwać sobie z trudem odpowiednich tekstów, ma wszystko zebrane na miejscu. Czytając to omówienie z łatwością dochodzi do wniosku, że Biblia jest naprawdę księgą życia i zbawienia człowieka. Jest księgą, która zapowiada nowy Eden (s. 327) i ostateczne zjednoczenie się Boga z człowiekiem.

Można by było tym akordem zakończyć pracę. Ks. T. Loska jednak zdecydował się jeszcze na „dodatek”, w którym omawia, czym są mity w Piśmie św. (ss. 338—368). Słusznie twierdzi, że mitów nie ma w Piśmie św., a wszystko to, co nazywamy mitem, służy tylko refleksji teologicznej.

Reasumując powyższe uwagi należy stwierdzić, że praca ks. T. Loski jest bardzo oryginalnym opracowaniem i próbą, wydaje się bardzo udaną, przedstawienia problemów teologii biblijnej od strony właściwej interpretacji biblijnych wypowiedzi.

Ks. Stanisław Grzybek

UROCZYSTOŚĆ ŚWIĘTEJ RODZINY

ROK C

TROSKA RODZICÓW O DZIECKO

(Syr 3,2—6. 12—14; Kol 3,12—21; Łk 2,41—52)

*Synu, czemuś nam to uczynił? Oto ojciec twój
i ja z bólem serca szukaliśmy Ciebie (Łk 2,48).*

1. Wstęp. W Ziemi Świętej za czasów Chrystusa nie troszczono się zbyt o dzieci. Nie zajmowano się ich wychowaniem ani wykształceniem. Zgodnie z panującymi wtedy zwyczajami dzieci wychowywała matka. Ojciec tylko synów po ukończonym 6 roku życia zabierał pod swoją opiekę i uczył ich zawodu. Córki pozostawały pod opieką matki aż do zawarcia małżeństwa. W praktyce dzieci jednak były skazane na samowychowanie. Zbierały się grupami, wspólnie się bawiły, wspólnie uczyły i czekały aż dorosną.

Inaczej było z Jezusem. Jego rodzice św. Józef i Matka Najśw. nie spuszczały z niego oka. Zawsze był z nimi. On też kochał dom rodzinny i miasto Nazaret. Chociaż później dorośnie i rozpocznie publiczne nauczanie, to i tak raz po raz, będzie wracał do Nazaretu, bo tam spędził swoje dzieciństwo i swoją młodość, bo tam nauczono go kochać i modlić się, służyć Bogu i ludziom.

Dzisiaj oczyma wiary patrzymy na Najśw. Rodzinę z Nazaretu i budując się jej postawą chcielibyśmy, choć w części, naśladować ją w naszym życiu. Chcielibyśmy uwrażliwić siebie na wiele rodzinnych problemów, ale przede wszystkim na jeden problem: wychowania dziecka. Od dobrze spełnionego tego obowiązku zależeć będzie nie tylko szczęście rodziny, szczęście rodziców i krewnych, ale przede wszystkim dobrobyt i szczęście społeczeństwa i całego naszego narodu, który tworzymy.

2. Co jest najważniejsze w wychowaniu dziecka? Czego dziecko najbardziej potrzebuje od swoich rodziców? Obserwacja codziennego życia mówi nam, że dziecko potrzebuje nie zabawek, nie rytmiki, nie języków obcych, ale najbardziej potrzebuje dwóch darów: miłości i domu.

Miłość jest potrzebna każdemu stworzeniu. Tak jak potrzebuje jej ptaszek w gniazdku, zwierzątko w swoim legowisku, tak po-

trzebuje jej człowiek. Najpiękniejsze mieszkania, najbardziej komfortowo urządzone domy, najwygodniejsze meble — bez miłości są zimne, głuche i puste. Miłość jest tym, co ożywia wszystko. Socjologia mówi nam, że dzieci wychowane w atmosferze miłości są największym skarbem narodu i społeczeństwa. Nie ma piękniejszego na świecie obrazu jak matka tuląca dziecię do swojego serca i stawiająca mu pytanie: kochasz ty mamusię? Ileż w tej scenie jest powagi, uroku i majestatu! Kościół jest bardzo uwrażliwiony na tego rodzaju sceny. Dlatego stoi zawsze na ich straży, dlatego bardzo je zaleca, dlatego widzi w nich największą wartość. Czasami patrzy na nie z obawą, a czasami z wielką nadzieją. Z obawą, bo lęka się, żeby nie wystygła w sercach młodych matek miłość do ich dzieci; a z nadzieją, bo wierzy, że jeśli coś jest zrodzone z miłości i na niej się opiera, nie zginie nigdy.

Matka Najśw. z miłości zrodziła Jezusa; z miłości do niego samego i z miłości do całego świata, którego On kiedyś miał być Zbawicielem. Ta miłość potęgowała się w niej z dnia na dzień i choć mamy tak prawo powiedzieć, ukrywała ją w sercu swoim (por. Łk 2,51), to jednak przecież stale dawała jej niezliczone dowody. Jednym z nich jest jej wypowiedź, skierowana do odnalezionego w świątyni Jezusa. Ileż w niej jest czułości, miłości i serca: *Synu, czemuś nam to uczynił?* — odzywa się do Niego. *Oto ojciec Twój i ja z bólem serca szukaliśmy Ciebie* (w. 48).

Dlaczego szukali? Odpowiedź prosta: bo kto kocha, ten szuka; kto kocha, ten pragnie być zawsze z ukochanym; kto kocha, ten ma ukochanemu zawsze bardzo wiele do powiedzenia. Nie wiemy ile i co Matka Najśw. powiedziała Jezusowi, gdy Go odnalazła, ale jedno jest pewne: już więcej z Niego nie spuściła swojego oka. On już teraz należał całkowicie do Niej. Mówi św. Łukasz: *poszedł z nimi, i wrócił do Nazaretu i był im poddany* (w. 51).

Moi Drodzy! Myśląc o tym wszystkim, zróbcie sobie dziś rachunek sumienia, jaką jest wasza miłość do waszych dzieci, pamiętając o tym, że każde choćby najbogatsze dziecko, ze wszystkiego co jest na świecie najbardziej potrzebuje miłości!

3. Dziecko potrzebuje także domu. Nie tylko tego, gdzie się wychowuje i mieszka, gdzie spędza większą część swojego życia, ale domu w sensie duchowym. Potrzebuje domu, gdzie panuje atmosfera życzliwości i serdeczności, gdzie ojciec razem z matką wspólnie się rozumiają, gdzie wzajemnie sobie pomagają, żyją w zgodzie i wzajemnej, ofiarnej miłości.

Jezus miał dwa takie domy. Jeden w Nazarecie, a drugi w Jerozolimie. Życie jego upływało na wędrówce między tymi dwoma domami. Raz pod bokiem św. Józefa i czułym spojrzeniem Matki Najśw. przebywał w Nazarecie, drugi raz wędrował do Jerozolimy do domu Ojca swego, który jest w niebie.

Dzisiejsza ewangelia prezentuje nam Jego pobyt i zachowanie się w jerozolimskim domu, tj. w świątyni swego Ojca. Jezus czuł się w tym domu równie dobrze, jak w nazaretańskim domu. Był już tu kiedyś, gdy Go przyniesiono jako małe dziecko, a teraz jako młodzieniec pojawia się po raz wtóry. Wszystko tu jest mu jakby znane i bliskie. Z zaciękaniem ogląda miejsce najświętsze, mieszkanie Ojca Niebieskiego, patrzy na ołtarz, myśląc o tym, że i On kiedyś będzie ołtarzem; wsłuchuje się w dysputy uczonych, jakby chciał im powiedzieć, że nie tak należy objaśniać objawione słowo Boże. Czuje się nie gościem, ale właściwym gospodarzem tego domu. Dlaczego tak jest? Po prostu dlatego, bo to jest dom Jego Ojca, o którym wie, że Go kocha i pragnie kiedyś ten swój dom przemienić na Jego dom, w którym Jezus już zamieszka na zawsze.

Nie inaczej Jezus podchodził do domu w Nazarecie. Na sobie doświadczył atmosfery tego domu. Widział, że tam nie panuje już rygor możeszowego prawa, ale duch pracowitości, wzajemnej życzliwości, ofiarnej miłości i nieustannego usługiwania sobie. Jezus kochał ten dom właśnie dlatego, że był takim domem. Chętnie wrócił do niego z Jerozolimy z domu Ojca i często później do niego będzie wracał, bo to było również dla Niego najświętsze miejsce na ziemi.

Moi Drodzy! Czy troszczyście się o to, by dzieci wasze kochały takie dwa domy? Co robicie, by im było dobrze w rodzinnym domu i w domu Bożym? Zaprawiajcie je do miłości tych dwóch domów, a niewątpliwie spełnicie wielkie i zaszczytne wasze rodzicielskie powołanie.

4. **Zakończenie.** Gdy w czasie tej Mszy św., podczas podniesienia, popatrzycie oczyma wiary na Jezusa przychodzącego na słowa kapłana do tego domu, pomyślcie o tym, że trzeba, aby i wasze dzieci także nawiedzały ten dom i czuły się tu w nim tak, jak się czują w swoim własnym rodzinnym domu. Amen.

ZAKOŃCZENIE ROKU

31. XII.

DZIĘKCZYNNO-PRZEBŁAGALNA MODLITWA

(1 J 2,18—21; J 1,1—18)

*Słowo stało się ciałem i zamieszkało
między nami*

(J 1,14).

1. Wstęp. W ostatni dzień roku przychodzimy wszyscy do świątyni pańskiej z ściśle określoną intencją. Myśląc o tym, co przeżyliśmy w minionym czasie, pragniemy z całego serca wyśpiewać Bogu uroczyste „Te Deum laudamus” — „Ciebie Boże chwalimy”,

ale i równocześnie w poczuciu naszych win i naszej słabości, w pokorze ducha zawołać do miłosiernego Boga: „Przed oczy Twoje Panie winy nasze składamy”. Dziękczynienie i przeproszenie, oto cel i sens naszej tu obecności.

Jesteśmy świadomi jak bardzo Jezus ceni sobie ludzką wdzięczność. Wiemy jak bardzo bolał, kiedy po uzdrowieniu 10-ciu trędowatych tylko jeden przyszedł, aby Mu podziękować. Jak wtedy obolałym sercem wypowiedział słowa: *Czyż nie dziesięciu zostało oczyszczonych? A gdzie jest dziewięciu?* (Łk 17,17). Wiemy jak w czasie konania w Ogroju przeproszał Ojca Niebieskiego za grzechy ludzkości, a Apostołowie zamiast z Nim współcierpieć najspokojniej sobie spali. Nic więc dziwnego, że wtedy usłyszeli od Niego ostrą wymówkę: *To tak, to jednej godziny nie mogliście czuwać ze mną? Czuwajcie i módlcie się, abyście nie ulegli pokusie* (Mt 26,40n).

Myśmy tu dziś przyszli na modlitwę i na czuwanie z Chrystusem. Chcemy naszą obecnością i naszym nabożeństwem wynagrodzić Jezusowi za opieszałość i zaniedbania naszych współbraci, ale także i za nich, i za siebie podziękować Bogu za wszelkie dobro, które w ubiegłym roku otrzymaliśmy z Jego miłosiernej i kochającej ręki.

2. Dziękujemy zatem za wszelkie dobro, bo ono od Niego pochodzi. On jest Stwórcą i dawcą dobra. Dziękujemy mu za życie, za zdrowie, za powołanie. Iluż to ludzi w ubiegłym roku straciło życie, a my je jeszcze posiadamy. Statystyki mówią, że tylko w samych wypadkach samochodowych ginie na naszych drogach co 5 minut jeden człowiek. A myśmy nie zginęli. Według danych ONZ umiera rocznie z głodu, albo z chorób spowodowanych głodem 40 milionów ludzi. Myśmy nie umarli. Opatrzność Boża żywiła nas mimo trudnych i ciężkich warunków życia. Szpitale i kliniki nasze jakże często przepełnione są chorymi, jakże często leżą w nich ludzie miesiącami i latami. A myśmy, mimo wszystko, cieszyli się w ubiegłym roku względnie dobrym albo może bardzo dobrym zdrowiem. Czyśmy za to wszystko podziękowali kiedy Bogu? Zrobmy to dziś! Jest ku temu stosowna chwila. Nie ma nic piękniejszego w życiu człowieka, a tym bardziej w życiu chrześcijanina nad cnotę wdzięczności. Ona w naszych międzyludzkich relacjach czyni życie piękniejszym i lżejszym, a cóż dopiero powiedzieć, jeśli pomyślimy o naszej relacji do Boga. Z Jego przecież ręki wyszliśmy, dzięki Niemu żyjemy, pracujemy, jesteśmy. Pięknie mówi o tym św. Paweł, że *Żaden z nas sobie nie żyje, jeśli bowiem żyjemy, Panu żyjemy, jeśli umieramy, Panu umieramy, czy tedy żyjemy czy umieramy Pańscy jesteśmy* (Rz 14,7). Dziś bardziej aniżeli kiedy indziej uświadamiamy sobie tę prawdę, że należymy do Boga, że jesteśmy Jego własnością.

Z jego też łaski, nie dla żadnej naszej zasługi, zostaliśmy powołani do wiary i do chrześcijaństwa. Na świecie żyje ponad 4,5 miliarda ludzi, a z nich tylko 1/4 zna Chrystusa i Jego Prawdę. Do tej liczby także i my należymy. Jakże dziś wielu ludzi boryka się, tęskni i szuka prawdy i nigdzie jej znaleźć nie może. Myśmy jej nie szukali. Ona została nam dana. Czy kiedyś podziękowali za to Bogu? Za to, że jest naszym Ojcem, a my Jego dziećmi? Za to, że Jezus Chrystus umarł za nas na krzyżu, a my Jego krwią zostaliśmy odkupieni? Za to, że włączono nas w nawias chrześcijańskiego życia i że dzięki łasce bożej żyjemy zjednoczeni z Bogiem? Za to, że mamy Matkę Najśw., która od sześciuset lat idzie z nami i otacza nas płaszczem swej przemożnej opieki? Pomyślmy dziś o tym i w kornej modlitwie podziękujmy szczerze za to Bogu.

Psalmista myśląc o dobroci i życzliwości Bożej, w poczuciu własnej słabości wołał do Pana: *Cóż oddam Panu za wszystko, co mi dobrze uczynił? Kielich zbawienia wezmę i wzywał będę imienia Pana* (Ps 114,12).

Myśmy tu po to przyszli, aby wzywać imienia Pana, aby słowami naszego poety modlić się do Niego:

Czego chcesz od nas Panie za Twe hojne dary,
za dobrodziejstwa, których nie masz miary...

Wdzięcznym Cię tedy sercem Panie wyznawamy,
bo nad Cię przystojniejszej ofiary nie mamy.

3. W ostatni dzień roku nie tylko Bogu dziękujemy, ale Go także przepraszamy. Człowiek zawsze powinien Boga przepraszać, ale szczególnie dziś. Przepraszać za zło własne i cudze. Za grzechy osobiste i narodowe. Za to, że *Słowo stało się Ciałem*, a myśmy Go nie przyjęli. Mówi św. Jan Ewangelista, że *Chrystus przyszedł do swoich a swoi Go nie przyjęli*. Przyniósł nam życie, a myśmy tym życiem wzgardzili. Dał nam światło, a myśmy umiłowali ciemności, bo były złe nasze uczynki. Ofiarował nam swoją miłość, a myśmy się okazali na nią nieczuli. Jakże z tego powodu biedni jesteśmy. Robiąc dziś rachunek sumienia z naszej osobistej relacji do Chrystusa, jakże bardzo czujemy się upokorzeni. W poczuciu tej naszej oziębłości, świadomi naszych osobistych upadków, błagamy Boga: „Święty Boże, Święty Mocny, Święty a Nieśmiertelny, zmiłuj się nad nami”. Weź wszystkie nasze słabości w swe ręce i przemień je w dobro. Niech więcej grzech nad nami nie panuje. Niech jego skutków nie odczuwają nasze rodziny, społeczeństwo i cały nasz naród.

Jakże bardzo czujemy, dziś szczególnie, na sobie ciężar naszych grzechów. Zdajemy sobie z tego sprawę, że były one w wielu wypadkach przyczyną naszych rodzinnych tragedii, naszych domowych niepokojów, a może nawet rozbicia rodzinnego życia. Dziś Ciebie za to przepraszamy.

Przepraszamy Cię za nienawiść, którą sialiśmy wokół siebie, za brak miłości bliźniego, za uprzedzenia i gniewy, za to wszystko co nas wierzących ludzi dzieliło od siebie i stawiało w szeregu naszych nieprzyjaciół i wrogów. Przepraszamy Cię za lekceważenie Twoich przykazań, szczególnie największego przykazania miłości Boga i bliźniego. Dziś czujemy ciężar naszej winy i w kornej modlitwie błagamy cię o przebaczenie. Przrzekamy, że z kończącym się rokiem skończą się nasze słabości i grzechy, a my wsparci Twoją łaską zaczniemy naprawdę nowe życie.

4. **Zakończenie.** Nie mów już do nas więcej, jak mówiłeś kiedyś do narodu wybranego: *Wychowałem sobie synów i córki, a oni mną wzgardzili.* Ale raczej weź nas w swoją opiekę i prowadź w lepsze, szczęśliwsze i promienniejsze jutro, Amen.

UROCZYSTOŚĆ ŚW. BOŻEJ RODZICIELKI

I. I.

BOŻA RODZICIELKA NAJWIĘKSZYM NASZYM DAREM

(Lb 6, 22—27; Ga 4, 4—7; Łk 2, 16—21)

Maryja zachowała wszystkie te sprawy i rozważała je w sercu swoim

(Łk 2, 19)

1. **Wstęp.** W pierwszy dzień Nowego Roku, kiedy cała ludzkość wybiera się w daleką i nieznaną drogę, Kościół oddaje nas wszystkim w opiekę Matki Bożej. Jakby chciał nas pouczyć i przekonać, że najlepiej podróżuje się z matką. Wiedzą o tym małe dzieci, które bezgranicznie ufają swej matce, wie młodzież, dziewczęta i chłopcy, którzy liczą w swym życiu na pomoc i opiekę swej matki, ale najlepiej rozumieją rolę matki w swym życiu ci, którzy już ziemskiej matki nie mają.

Matka to nigdy i nikim nie zastąpiona na świecie istota. Wie o tym dobrze Kościół, dlatego nas swoje dzieci, dziś w pierwszy dzień Nowego Roku oddaje w jej macierzyńskie dłonie. Dawniej rozpoczynaliśmy Nowy Rok z imieniem Jezusa na ustach, dziś czynimy to z imieniem Jego i naszej Matki. Kościół daje nam Ją dziś jako najlepszy i najpiękniejszy noworoczny upominek. Przyjmijmy ten upominek wdzięcznym sercem i rozważmy jak wielka jest jego rola i jego znaczenie w naszym życiu.

2. Liturgia mszalna dnia dzisiejszego, a szczególnie ewangelia, ukazują nam Najśw. Maryję Pannę jako Matkę i opiekunkę małego Jezusa. Jezus czuje się dobrze pod Jej opieką. Mógł wybrać inny spo-

sób przyjscia na świat. Mógł zstąpić na ziemię z potęgą i majestatem, jak to uczynił w dzień sądu ostatecznego. Mógł przyjść na ziemię jako dorosły człowiek i od razu zacząć publiczne nauczanie. Ale nie uczynił tego. Wybrał inną drogę. Chciał mieć matkę! Dlatego Ona, matka stanęła u Jego kolebki. Rozpoczęła swoją zaszczytną drogę Matki Zbawiciela świata już wtedy, gdy w Nazarecie wypowiedziała swoje wiekopomne „fiat”. Jakże bardzo to jej „fiat” jest podobne do tamtego „fiat”, które dobry Bóg wypowiedział kiedyś stwarzając świat. Jej matczyne „fiat” — *Oto, ja służebnica Pańska, niech mi się stanie według słowa Twego*, wytyczyło drogę przyjscia i życia Jezusa Chrystusa. Dzięki temu „fiat” ona wzięła Go na swoje ramiona, tuliła Go do swego macierzyńskiego serca, obdarzała macierzyńskimi pocałunkami. Dzięki temu „fiat” ona otoczyła Go płaszczem swej macierzyńskiej opieki. Ona była razem z Nim w chwilach Jego radości i upokorzenia. Szła z Nim przez całe Jego życie. Szła dlatego, bo Go kochała, bo była i jest Matką pięknej miłości.

Ale nie tylko „szła”. Była z Nim ściśle, chciałoby się powiedzieć, organicznie związana i dlatego jak mówi dziś ewangelia konsekwentnie *zachowywała wszystkie te sprawy z Nim związane i rozważała je w sercu swoim* (w. 19). Oczy Jej były zawsze w Niego utkwione. Usta mówiły o Nim, a serce Jej tylko Jego kochało. Jezus był dumny ze swej matki. Chociaż wiedział, że był Bogiem, to jednak zawsze czuł się Jej synem. Tak było za Jego ziemskiego życia i tak jest teraz, gdy oboje królują w niebie. Maryja nie przestała być Jego Matką.

Jesteśmy dziś wdzięczni Kościołowi, że na noworoczną drogę naszego życia daje nam dziś Ją, jako opiekunkę i przewodniczkę. Żyjemy nadzieją, że jak kiedyś na ziemi ochraniała Jezusa od groźących Mu niebezpieczeństw, tak i dziś nas uchroni od wszelkiego rodzaju nieszczęść i klęsk. Nosimy tę nadzieję głęboko ukrytą w naszych sercach. Nawet pewni jesteśmy, że wędrowka przez Nowy Rok w Jej towarzystwie wyjdzie nam na dobre. Ona nie pozwoli nam zboczyć z prostej drogi, ani zejść na manowce nałogów czy grzechu, troszczyć się będzie o nasze Boże życie i o większe niż dotychczas z Nią zjednoczenie. Zaufajmy więc Matce Bożej w tym Nowym Roku i oddajmy się z pełną ufnością Jej w opiekę. Ona nie zostawi swoich dzieci nigdy ślepemu losowi.

3. Maryja dana kiedyś Jezusowi za Matkę, pozostaje Jego Matką na zawsze. Jako ta, która urodziła Jezusa, pozostanie na zawsze z Nim podwójnie zjednoczona: zjednoczona węzłami krwi oraz węzłami wiecznej, nieustającej miłości. Nie po to bowiem urodziła Jezusa i nie po to wszystko co było z Nim związane zachowywała w sercu swoim, aby później o Nim zapomnieć i Nim się więcej nie interesować. Ona wszystko rozważała (wielkie słowo!) w sercu swoim, aby z każdego szczegółu, związanego z życiem Jezusa, wyciągnąć odpo-

wiednie wnioski. Mamy ku temu podstawę żeby twierdzić, że Ona jeszcze przed narodzeniem się Jezusa rozważała wszystko to, co księgi Starego Testamentu o Nim wcześniej już powiedziały. Znała me-sjańskie proroctwa, czekała na Zbawcę, tak jak inni czekali, a kiedy nadszedł czas, nie była nieprzygotowana na przyjęcie Zbawiciela świata. Jakże po narodzeniu Jezusa sprawdziło się Jej wszystko to, co o Nim wcześniej powiedzieli prorocy. Z pełną zatem świadomością weszła w historię zbawienia, odgrywając w niej razem ze swoim synem nieprzeciętną rolę. Ona staje dziś przed nami nie tylko jako Matka Jezusa, ale również jako Matka historii zbawienia. Ona razem z Jezusem zbawia. Można powiedzieć, że zbawia i wybawia. Zbawia nas od śmierci wiecznej i wybawia od grożących nam niebezpieczeństw. Czyni tak dlatego, bo jesteśmy Jej wszyscy bardzo bliscy. Również podwójnie bliscy: jako jej dzieci i jako bracia Jej syna. Dlatego też nie spuszcza nas z pola swojego widzenia. Jest z nami stale obecna. Wystarczy tu choćby wspomnieć o Jej obecności w jasnogórskim obrazie. Jakże bardzo jesteśmy Jej dziś wdzięczni, dziś u progu Nowego Rogu, za jej 600-letnią obecność z nami. Jeśli 600 lat była obecna, będzie z nami także obecna i w tym roku, szczególnie w tym jubileuszowym roku. Dlatego na ten rok szczególnie oddajemy się w jej macierzyńską opiekę. Chcemy przeżyć ten rok 1983 razem z Nią, Jezusa i naszą matką.

4. **Zakończenie.** Kiedy w czasie obecnej Mszy św. przeżywać będziemy chwilę przeistoczenia, kiedy przyjdzie do nas Jezus, pomyślmy o tym, że On razem ze swoją Matką przychodzi do nas. Przychodzi po to, by być naszym towarzyszem w naszej noworocznej drodze życia. Ta droga pod Jego i Jego Matki przewodnictwem na pewno prowadzi do właściwego celu. Amen.

II NIEDZIELA PO NARODZENIU PAŃSKIM

ROK C

JEZUS WCIELONE SŁOWO BOŻE

(Syr 24, 1—2. 8—12; Ef 1, 3—6. 15—18; J 1, 1—18)

A Słowo stało się ciałem i zamieszkało między nami (J 1, 14)

1. **Wstęp.** Aby zrozumieć sens dzisiejszej ewangelii, trzeba na skrzydłach wiary i miłości przenieść się do Nazaretu. Trzeba przylgnąć się scenie zwiastowania i dobrze wsłuchiwać się w odpowiedź Maryi, na propozycję Archaniola Gabriela. Jakże ta odpowiedź była prosta i jednoznaczna: *Oto, ja służebnica Pana, niech mi się stanie według słowa twego* (Łk 1, 38). I stało się. Stało się to, co

słyszeliśmy w dzisiejszej ewangelii. *Słowo stało się ciałem i zamieszkało między nami* (w. 14). Jezus Chrystus wcielone Słowo Boże. Prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek.

Dzisiejszą ewangelię można nazwać podsumowaniem i streszczeniem tego wszystkiego, co nam Kościół głosił o Jezusie począwszy od I niedzieli Adwentu, poprzez wszystkie wydarzenia okresu Bożego Narodzenia, aż po dzień dzisiejszy. To cośmy słyszeli w tamtych dniach i to co nam ukazywało osobę Jezusa Chrystusa z różnego punktu widzenia, dziś ukazuje nam Go w pełni Jego majestatu i Bożego blasku.

Św. Jan Ewangelista, posługując się filozoficzną terminologią, nazywa Jezusa Chrystusa Wcielonym Słowem Boga, czyli krótko mówiąc, prawdziwym Bogiem. Ukazuje Jego przymioty i zachęca do lepszego i głębszego poznania Chrystusa. Spróbujmy wczuć się w tok jego rozumowania.

2. Jezus Chrystus jako Słowo, druga osoba Trójcy Świętej istniał od wieków u Boga. Mówi św. Jan, że *wszystko przez Nie się stało a bez Niego nic się nie stało, co się stało* (w. 3). A zatem Słowo brało udział w stworzeniu świata, ono przyniosło temu światu dwie wielkie wartości: życie i światło. Jeśli zatem świat dziś żyje to życie swe zawdzięcza Słowu Bożemu — Jezusowi Chrystusowi. Nie ma życia bez Chrystusa ani nawet poza Chrystusem. Do życia potrzebne jest światło. Ono jest nieodłącznym atrybutem tegoż Słowa. Jakże wdzięczni powinniśmy być dziś temu Słowu za te dary.

Nie wszyscy nawet w czasach Jezusa Chrystusa rozumieli te Jego wielkie dary i nie wszyscy zrozumieli Jego osobę. Bardzo boleśnie odczuł to św. Jan Ewangelista, dlatego z serca przepelnionego żalem wołał; że Chrystus *przyszedł do swoich a swoi Go nie przyjęli* (w. 11), Oni chcieli innego Chrystusa, takiego, który odbuduje im królestwo ziemskie, uwolni z rąk wrogów, da im narodową niepodległość. Tymczasem Chrystus obiecywał im inne królestwo: królestwo sprawiedliwości i pokoju, miłości i Prawdy, królestwo — w którym wszyscy będą sobie przyjaciółmi i braćmi, będą wierzyć w Niego i karmić się Jego Najśw. Ciałem. Oni takiego królestwa nie chcieli. Dlatego odrzucili Chrystusa, wołając *twarda jest ta mowa, któż jej słuchać może* (J 6, 61).

Dzisiaj także często odrzucamy Chrystusa. Jedni czynią to dlatego, bo nie rozumią Jego bóstwa, inni, bo Jego nauka krępuje ich życie, jeszcze inni z tego powodu bo się zawiedli na Chrystusie. Jak uczniowie wracający w poranek wielkanocny z Jerozolimy do Emaus mówią do siebie, myśmy się po Nim spodziewali wiele, tymczasem On zawiódł nasze nadzieje. Do której grupy tych ludzi my się zaliczamy? A może chcielibyśmy dziś ze św. Piotrem upaść do nóg Chrystusa i zawołać: *Panie, do kogoż pójdziemy, Ty jeden słowa żywota masz. Myśmy poznali i wierzymy, żeś Ty jest Chry-*

stus Syn Boga żywego (J 6, 68; Mt 16, 16). Dzisiejsza ewangelia mocno akcentuje tę prawdę. Czyta nam ją dziś Kościół, gdy właściwie kończymy okres Bożego Narodzenia, abyśmy w pełni przejęli się tą prawdą, że przyszedł do nas z nieba nie kto inny tylko prawdziwy Bóg, Zbawca świata, Ten który z miłości ku nam stał się człowiekiem i który przyjął naszą naturę i pragnie *tym wszystkim, którzy Go przyjmą, dać moc aby się stali dziećmi Bożymi* (w. 12). Przyjmijmy zatem Jezusa, Słowo Wcielone, abyśmy naprawdę stali się dziećmi Bożymi i dziedzicami nieba.

3. Św. Jan Ewangelista mówiąc o Słowie Wcielonym, używa znamiennego określenia: *A Słowo stało się ciałem i zamieszkało między nami* (w. 14). Jakże bogata i głęboka treść mieści się w tych słowach: *zamieszkało między nami*. Zamieszkać z kimś w języku semickim znaczyło dzielić z nim los, decydować się na dołę i niedołę, przyjmując wszystkie konsekwencje przebywania z kimś pod jednym dachem, a nawet włączyć się w jego rodzinę, stać się pełnowartościowym członkiem tejże rodziny.

Jezus Chrystus przez to, że stał się człowiekiem, wszedł w naszą ludzką rodzinę, upodobnił się do nas, stał się jednym z nas, podobnym do nas we wszystkim oprócz grzechu. Jego obecność w naszej ludzkiej rodzinie niesie ze sobą nadzieję autentycznego szczęścia, a także zawiera rękojmię bezpieczeństwa i ostatecznego zbawienia. Włączając się w ludzkość, Chrystus przyszedł do nas nie po to, aby coś od nas brać, ale aby nam nieustannie dawać. I dał nam największy dar, swoją Boską przyjaźń. Od czasu Jego narodzenia, a nawet możemy powiedzieć od czasu Jego Wcielenia, staliśmy się Jego przyjaciółmi. Powiedział to nawet uroczyście podczas swojej arcykapłańskiej modlitwy w Wieczerniku: *Już was nie będę nazywał sługami, bo sługa nie wie, co czyni pan jego, ale nazwałem was przyjaciółmi, bo oznajmiłem wam wszystko, co usłyszałem od Ojca mego* (J 15, 15).

Przyjaciel nie ma tajemnic przed swoim przyjacielem. Z tego założenia wychodząc, Chrystus odkrył przed nami wszystkie swoje tajemnice, objawił nam Ojca i Jego naukę. Wtajemniczył nas w swoje bóstwo i bóstwo Ojca Niebieskiego. Nauczył nas, że każdy człowiek musi żyć nie tylko chlebem ziemskim, ale także chlebem niebieskim, musi znać naukę, która pochodzi z nieba i która do nieba prowadzi. O tej nauce Jezus mówił jednoznacznie, że *nauka moja nie jest moją, ale tego który mnie posłał* (J 14, 14). Tak więc Jezus—Wcielone Słowo Boże w dzisiejszej ewangelii wprowadza nas w sam środek tego *sacrum* i tej świętości i tej boskości, które On sobą reprezentuje. Zrozumienie tej ewangelii nie tylko ułatwi nam zrozumienie sensu Bożego Narodzenia, ale także wprowadzi nas w najgłębsze tajemnice chrześcijańskiej religii.

4. **Zakończenie.** Msza św., w której obecnie uczestniczymy jest także największą tajemnicą chrześcijaństwa. Uczestnicząc w niej

aktywnie, prosimy dobrego Jezusa, aby łaską swoją zechciał nas oświecić i przybliżyć nas do zrozumienia tego czym jest Słowo Wcielone i jak bardzo wiele zawdzięczamy Mu w naszym doczesnym życiu. Amen.

UROCZYŚĆ OBJAWIENIA PAŃSKIEGO

6. I.

MODLITWA TRZECH MĘDRCÓW

(Iz 60, 1—6; Ef 3, 2—3a. 5—6; Mt 2, 1—12)

*Weszli do domu i zobaczyli Dziecię
z Matką Jego Maryją, upadli na twarz
i oddali Mu pokłon (Mt 2, 11)*

1. Wstęp. Pismo św. nie mówi nigdzie ilu Mędrców przyszło z dalekiego Wschodu do betlejemskiej grotty, aby pokłonić się nowonarodzonemu królowi. Tradycja ustaliła ich liczbę na trzech. Przekazała nam także ich imiona: Kasper, Melchior i Baltazar. W ich osobach przychodzą do małego Jezusa przedstawiciele pogańskiego świata. Jakby chcieli powiedzieć, że Jezus jest darem nieba, nie tylko dla Narodu Wybranego ale także dla całego świata.

Przyszli do Jezusa nie tylko po to, aby Go zobaczyć, ale przede wszystkim, aby przed Nim się pomodlić. Można tak powiedzieć, że betlejemska grotta z całym jej skromnym wyposażeniem była dla nich najwspanialszą świątynią. Była po prostu domem Boga. W tej świątyni oni poczuli się dobrze. To nie był pałac Heroda, który zionął pustką, podejrzliwością i nienawiścią. To nie była też świątynia jerozolimska pełna zgiełku i faryzejskich praktyk. To była oaza dobroci, miłości i ofiary. To było właśnie to, za czym oni od dawna tęsknili. To, co zobaczyli przystawało całkowicie do tego, co sobie wyobrażali. Potwierdziły się całkiem ich przewidywania. Znaleźli pod postacią małego dziecięcia prawdziwego króla, obiecanego w St. Testamencie Mesjasza. Dlatego też od razu bez żadnych wątpliwości, *gdy zobaczyli Dziecię z Matką Jego Maryją, upadli na twarz i oddali Mu pokłon* (w. 11). Rozpoczęli swoją długo przygotowywaną, wymarzoną modlitwę.

2. Była to przede wszystkim modlitwa uwielbienia. Oni najlepiej zrozumieli sens swojego życia. Po co człowiek staje przed Bogiem? W jakim celu szuka Go koło siebie? Chyba tylko po to, aby się do Niego modlić. Przed Bogiem bowiem obowiązuje modlitewna postawa. Oni dostąpili wielkiej łaski, że mogli stanąć tak blisko ukrytego w ludzkiej ciele Boga. Może nie pojmowali jeszcze całej głębi tej prawdy, nie byli przecież religijnie tak wykształceni jak dzisiejszy człowiek, ale jednak nie zawiodła ich intuicja. Intuicyjnie czuli, że stanęli przed jakimś Majestatem. Dlatego też upadli na twarz i temu

Majestatowi oddali pokłon boski. Starożytny Semita upadał na twarz tylko przed Bogiem, przed nikim więcej. Tak więc oni upadli na twarz i rozpoczęli zaplanowaną już długo wcześniej modlitwę uwielbienia.

Modlitwa ta nie była dla nich ciężarem. Czuli się szczęśliwi, że wreszcie spełniły się ich marzenia, a wiara w ich gwiazdę przewodnią nie była pomyłką. Zniknięcie gwiazdy było niewątpliwie wystąpieniem ich wiary na próbę. Próba ta ich nie załamała, przebrnęli przez nią po męsku i stanęli przed małym Jezusem. Nie wiemy, co wtedy działo się w ich sercu, gdy zobaczyli Dziecię i Jego Matkę. Ale jedno jest pewne, to co mówi św. Mateusz: *uradowali się radością bardzo wielką* (w. 10). Z tej radości też, *otworzyli swe skarby i ofiarowali Mu dary: złoto, kadzidło i mirrę* (w. 11). Mały Jezus ucieszył się tymi darami, ale chyba jeszcze więcej od darów ucieszyła Go ich pokorna postawa. Trzeba bowiem wielkiej pokory, aby będąc mędrcem, uczonym, wielkim człowiekiem, upaść przed małym nieznanym, bezsilnym dzieckiem. Trzej Mędrcy zaprezentowali nam taką właśnie klasę pokory. Ona leży u podstaw wszelkiej modlitwy uwielbienia i ona tej modlitwie dodaje właściwego smaku.

Czy umiemy się tak modlić, jak się modlili trzej Królowie? Czy z podobnym usposobieniem i w takiej intencji, jaką oni mieli przychodzimy teraz w okresie Bożego Narodzenia do swojego kościoła? Czy jesteśmy głęboko przekonani, że to małe, bezsilne Dziecię to prawdziwy Bóg, któremu trzeba oddać pokłon boski, aby On osłodził nasze troski? (słowa kolędy). Pomyślmy dziś nad tym, przyłączając się razem z trzema Królami do jednej wielkiej modlitwy uwielbienia małego Jezusa.

3. Modlitwa Trzech Mędrców to także modlitwa dziękczynna. Mieli oni za co dziękować małemu Jezusowi. Przede wszystkim za to, że Go w życiu swoim odnaleźli. Tyle przecież na drodze do Niego napotkali przeszkód. Największą z nich było spotkanie z Herodem i kapłanami Starego Zakonu. Chociaż kapłani odczytali im odpowiednie proroctwo, gdzie się miał narodzić nowy król, to przecież nie dokończyli żadnych starań, aby im ułatwić dojście do tego króla. Jak podczas całej swojej drogi tak i teraz zostali skazani na własną inicjatywę. Ale szli. Szli dlatego, bo wiodła ich w stronę Jezusa potrzeba serca. Serce jest najlepszym przewodnikiem każdego człowieka. Serce nie pozwoliło im ustać w drodze. Nieśli w swoim sercu największy dar: czułą, serdeczną wdzięczność.

Ich postawa uczy nas, że nie zawsze wiedza, nauka czy mądrość dają człowiekowi pełne zadowolenie. Jakże często człowiek, który wiele wie, odczuwa w sercu swoim jakiś niedosyt. Brak mu czegoś. Krótko brak mu spotkania i „wygadania” się przed Bogiem. Spotkanie Trzech Mędrców z Jezusem dało im pełnię szczęścia. Dlatego tak serdecznie, tak szczerze Mu za to spotkanie dziękowali. Niczym

w porównaniu z tym spotkaniem były poniesione przez nich trudy, niczym niebezpieczeństwa dalekiej podróży, niczym knowania Heroda, czy nieuprzejmość Jerozolimy, to wszystko znikło z ich pola widzenia, gdy na nim ukazał się cel ich wędrówki, mały Jezus. Wpatrzeni teraz w Niego żyli tylko jednym pragnieniem, by On spojrział na nich, by przyjął dar ich serca i na dalszą, daleką drogę życia pobożogławił im.

Coś podobnego powinno ożywiać i nasze serca, gdy stajemy dziś przed nowonarodzonym Dzieciąciem. Zapomnijmy o tym, co było w przeszłości, cośmy pozostawili poza sobą, a serce nasze niech wypełnia jedno uczucie, to że nam dane zostało spotkać się z Bogiem. Adorujmy tego Boga, dziękujmy Mu za Jego wielką ku nam miłość i prosimy Go, by rzucił teraz na nas swoje łaskawe spojrzenie. Wierzmy, że od tego spojrzenia zależeć będzie całe nasze przyszłe życie. Będzie ono na pewno radosne, bo będzie opromienione Bogiem.

4. **Zakończenie.** Kiedy podczas Mszy św., w której obecnie tak radośnie uczestniczymy, oczyma wiary zobaczymy w małej hostii obecnego tam Jezusa, przypomnijmy sobie nasz wobec Niego naczelnny obowiązek: uwielbienia Go i dziękowania Mu za wszystko. Modlitwa uwielbienia i dziękczynienia to przecież nasza służba. Zaszczytą i wielką służba. Amen.

I. NIEDZIELA ZWYKŁA

ROK C

CHRZEST JEZUSA W JORDANIE

(Iz 42, 1—4. 6—7; Dz 10, 34—38; Łk 3, 15—16. 21—22)

Tys jest mój Syn umiłowany, w Tobie mam upodobanie (Łk 3, 22)

1. **Wstęp.** Chrzest Jezusa w Jordanie jest wydarzeniem, które zamyka pierwszy okres Jego życia, okres życia cichego i ukrytego, jakże pełnego miłości Boga i ludzi, a rozpoczyna drugi i ostatni etap Jego ziemskiej wędrówki, który zwykliśmy nazywać czasem publicznego nauczania.

Jezus przyszedł nad Jordan, wmieszał się w szary tłum, i tak jak inni czekał na swoje, jakże wymowne spotkanie z Janem Chrzcicielem. Rozrzewnił Go widok tych tłumów, które spontanicznie wyznawały swoje grzechy i zanurzały się w falach Jordanu. To byli ludzie, którzy szczerze oczekiwali Mesjasza i chcieli na Jego przyjście należycie się przygotować. Podświadomie odczuwali potrzebę oczyszczenia swej duszy, dlatego prosili poprzednika Chrystusa o chrzest pokuty.

Jezus także przyszedł prosić o chrzest, chociaż chrztu tego nie potrzebował. Przyszedł, bo wziął na siebie ciężar grzechów całego świata i chciał się z nich oczyścić przed swoim Ojcem Niebieskim. Jakże wymowna jest ta scena chrztu Jezusa! Ileż w niej jest umartwienia, ofiary i pokory. Można powiedzieć, że już tu zaczyna się Jezusowa droga krzyżowa. Chrzest Jezusa jest jednym z etapów realizowania przez Niego historii zbawienia. Jak ten etap w świetle dzisiejszej ewangelii wygląda?

2. Jest on przede wszystkim objawieniem się synostwa Bożego. Nie był to chrzest człowieka, to był chrzest Mesjasza—Syna Bożego. Nigdzie tak wyraźnie nie objawiła się Trójca Święta, jak właśnie w tej scenie. Słyszeliśmy w dzisiejszej ewangelii, że *niebo się otwarło* (w. 21); to niebo które dotychczas było zamknięte, przynajmniej na zrozumienie tej tajemnicy. Ukazanie się Ducha Świętego w cielesnej postaci i odczwanie się Ojca Niebieskiego *Tys jest Syn mój miły, w Tobie mam upodobanie* (w. 22), najwyraźniej przemawiają za autentycznością tej teofanii. Można powiedzieć że w uroczystości chrztu Jezusa wzięła udział cała Trójca Święta. To dodało tej uroczystości blasku i nadprzyrodzonego znaczenia. Zaangażowanie się w chrzest Jezusa Ojca Niebieskiego i Ducha Świętego, ma swoją głęboką wymowę i wagę. Duch Święty zstępujący na Jezusa oznacza wielkie pragnienie zjednoczenia się Ducha Świętego z Synem Bożym. Równocześnie niesie ze sobą pełnię łaski i siły potrzebnej później Jezusowi do realizowania Jego świętej misji zbawiania świata. Jezus będzie żył tym Duchem Świętym na co dzień i będzie korzystał z jego zbawiennych natchnień.

Mówiąc o Duchu Świętym obecnym przy chrzcie Jezusa, pamiętajmy o tym, że On także na swój sposób jest obecny przy chrzcie każdego człowieka. Jego asystencja nie jest tylko dekoracją czy biernym trwaniem, ale jest zakorzenieniem się Boga w ludzkim sercu. Pamiętajmy o tym ile razy uczestniczymy w liturgii chrztu św., i ile razy wspominamy swój własny chrzest i nasze włączenie się w nawias chrześcijańskiego życia.

Podczas chrztu Jezusa Bóg Ojciec uroczyście przemówił. Jego odezwanie się jest nie tylko potwierdzeniem bóstwa Syna Bożego, ale jest także jakimś wezwaniem, skierowanym do nas. Zarówno świadkowie tej sceny dawniej jak i my dzisiaj dowiadujemy się z najbardziej kompetentnego źródła, że Jezus Chrystus nie jest zwykłym człowiekiem. Chociaż tak, jak inni grzesznicy przyszedł do Jana po chrzest pokuty, to jednak ten Jego chrzest jest inny. To jest chrzest uwielbienia i objawienia Jego autentycznej świętości. Poznał się na tej świętości Jan Chrzciciel, dlatego wzbraniał się przed udzieleniem Jezusowi chrztu pokuty. Chrystus dla niego był Kimś, komu on nie był *godzien rozwiązać rzemyka u Jego sandałów* (Łk 3, 16). Jakże bardzo pokrywa się w treści ta wypowiedź Jana Chrzcici-

ciela z głosem Ojca Niebieskiego: *Tys jest Syn mój miły, w Tobie mam upodobanie* (w. 22).

Jezus jest prawdziwym Bogiem, takim jest i pozostanie dla mnie.

3. Chrzest Jezusa otworzył mu również drogę do publicznej działalności. Był jasnym i wyraźnym wstępem do niej. Ukazał od razu cel i sens tej działalności. Jezus nie po to przyszedł nad Jordan, po co przychodzili jego rodacy. On przybył tam, żeby od razu utorować sobie drogę do serc ludzkich. Przyszedł, aby im powiedzieć, że to On właśnie jest tą Drogą, Prawdą i Życiem. Żeby pokazać, że człowiek jeśli szczerze pragnie służyć Bogu, musi już od zarania swego życia, być z tym Bogiem niemal organicznie związany. Chrzest powiązał Jezusa z całą Trójcą Świętą, ale Jemu chodziło także o to, aby z tą Trójcą powiązał się cały lud Boży. Wtedy dopiero człowiek może żyć pełnym Bożym życiem.

Jezus w czasie swego publicznego nauczania będzie raz po raz wracał do tej myśli. Weźmie na górę Tabor trzech swoich uczniów i także ukaże im rąbek szczęścia, jaki płynie z oglądania Boga, w Trójcy Świętej jedyne. Rozsyłając apostołów na misyjną pracę powie do nich: *idąc na cały świat nauczajcie wszystkie narody, chrzcząc je w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego* (Mt 28, 19). A nawet po swoim Wniebowstąpieniu ześle im Ducha—Pocieszyciela, który nauczy ich wszelkiej prawdy.

Jezus Chrystus swoją publiczną działalność opierał na pełnym zjednoczeniu z całą Trójcą Świętą, dlatego też do tej Trójcy stale się modlił, szczególnie przed ważniejszymi czynnościami. Kiedy miał wybrać 12 apostołów całą noc spędził na modlitwie (por. Łk 6, 12). A w innym miejscu św. Łukasz mówi o Nim: *A gdy się modlił, wygląd Jego twarzy się odmienił, a odzienie Jego stało się lśniaco białe* (Łk 9, 29). A i dziś opisana w ewangelii scena zaczyna się od bardzo wymownych słów: *a gdy się modlił, otworzyło się niebo* (w. 21). Całą postawą swojego życia nauczył nas Chrystus, że chrzest jest tylko wstępem, początkiem drogi, ukazaniem Bogu gotowości swojego serca, a potem musi w naszym życiu nastąpić weryfikacja tego, co przyrzekliśmy Bogu, jednocząc się z Nim w pierwszym i najważniejszym sakramencie. Musi mieć miejsce nieustanna permanentna modlitwa, która będzie wyrazem naszej stałej z Nim łączności. To nam ułatwi dobrze zrealizować i przeżyć nasze ziemskie życie.

4. **Zakończenie.** Tak jak Chrystus nad Jordanem zjednoczył się z całą Trójcą Świętą, tak i my uczestnicząc dziś we Mszy św. pomyślny o tym, że w czasie podniesienia również przychodzi do nas Trójca Święta. Oddajmy należny Jej pokłon, przyrzekając, że stale o Niej pamiętać będziemy, szczególnie wtedy, gdy znaczyć będziemy nasze czoła znakiem Krzyża św. w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego. Amen.

KSIĄŻKI NADEŚLANE DO REDAKCJI

1. *Franciszkową drogą*. Duszpasterskie i ascetyczne materiały o św. Franciszku z Asyżu. Zebrał i przygotował do druku o. Joachim Roman Bar OFMConv. W-wa, ATK, s. 406, zł 420
2. Fros Henryk TJ, *Wprowadzenie do Mszy św. o Świętych*, cz. II i III. W-wa 1982, ATK, s. 519 + 450, zł 500 + 500
3. Osiecki Czesław, *Misjonarz na wyspie Flores*, W-wa 1982, ATK, s. 560, zł 380
4. *Podręcznik metodyczny do katechizmu religii katolickiej*, pod red. J. Charytańskiego TJ i W. Kubika TJ, wyd. II, cz. I: *W Chrystusie jesteśmy Ludem Bożym*. W-wa 1982, ATK, s. 634, zł 600
5. Praca zbiorowa, *Religia a literatura, 1975 i 1976*, pod red. M. Jaśńskiej-Wojtkowskiej i St. Sawickiego. Lublin 1982, KUL, s. 210 + 262, zł 80 + 80
6. Siek Stanisław, *Higiena psychiczna i autopsychoterapia*. W-wa 1982, ATK, s. 294, zł 240
7. Siek Stanisław, *Osobowość. Struktura, rozwój, wybrane metody badania*. W-wa 1982, ATK, s. 810, zł 500
8. *Studia z historii kaznodziejstwa i homiletyki*
t. III: *Studzy słowa*, pod red. ks. W. Wojdeckiego, W-wa 1982, ATK, s. 387
9. *Textus et studia*
t. XII: Markelin Jan, *Liber de instructione simplicium sacerdotium*, cz. I i II. Wstęp i noty krytyczne opracował M. Borzyszkowski. W-wa 1982, ATK, s. 291 + 219
t. XIII: Hesse Benedicti, *Lectura super Evangelium Matthaei* (capitula II—IV), oprac. W. Bucichowskiego. W-wa 1982, ATK, s. 280
10. Tymoteusz ks., *Panie do kogo pójdziemy?* W-wa 1981, Wyd. Sióstr Loretanek, s. 286, zł 125
11. *W nurcie zagadnień posoborowych*. Praca zbiorowa pod red. ks. bpa B. Bejzego
t. XIV: *Chrześcijańska duchowość*. W-wa 1981, Wyd. Sióstr Loretanek, s. 494

UWAGA PRENUMERATORZY

Informujemy, że od 1 stycznia 1983 roku

prenumerata wynosi

roczna zł 240.—, półroczna zł 120.—

Cena pojedynczego zeszytu zł 40.—